BERNHARD KALLERT

DIE ERKENNTNISTHEORIE RUDOLF STEINERS

DER ERKENNTNISBEGRIFF DES OBJEKTIVEN IDEALISMUS

* * *

Ein wenig bekanntes Bändchen mit der Dissertation eines wohl noch weniger bekannten Autors, des Philosophen Bernhard Kallert. Geboren 1913, wurde Kallert am 1. Juni 1944 an der italienischen Front schwer verwundet und verstarb im Juli desselben Jahres.

Weithin bekannt, mindestens dem Namen nach, dürfte aber Rudolf Steiner sein, über dessen Erkenntnistheorie Kallert in seiner Dissertation aus dem Jahre 1941 schrieb.

Während Steiner als Vertreter einer irgendwie abseitigen Lehre gilt und seine mannigfaltigen Schriften der Esoterik zugeordnet werden, ist die Erkenntnistheorie ein anerkanntes Gebiet der Philosophie. Insofern erscheint Steiners Name in Verbindung mit diesem Begriff unerwartet. Kallerts Text könnte somit dem Leser einen Einblick in die philosophischen Anfangsgründe Steiners vermitteln.

Die Veröffentlichung des Textes ist auch ein Memento für den Autor Kallert, dem sowohl seine Frau Anneliese, als auch ein ehemaliger Mitschüler, Wilhelm Hoerner, Worte des Andenkens und der Erläuterung widmen. Ein Foto des Autors ist nicht zu finden. Hingegen taucht das schmale Bändchen in überraschender Menge im Angebot von Antiquariaten auf.

* * *

BERNHARD KALLERT

DIE ERKENNTNISTHEORIE RUDOLF STEINERS

DER ERKENNTNISBEGRIFF DES OBJEKTIVEN IDEALISMUS

VERLAG FREIES GEISTESLEBEN

ISBN 3 7725 0612 7
D 29
Herausgegeben von Wilhelm Hoerner und Anneliese Kallert
2. Auflage 1971
© 1960 Verlag Freies Geistesleben GmbH Stuttgart
Photomechanischer Nachdruck Anton Hain KG Meisenheim

Inhalt

Zur Herausgabe 6

Vorwort 7

I. Aufgabe und Methode der Erkenntnistheorie 8

II. Die Welt der Sinne

a) Die reine Erfahrung 12
b) Wahrnehmung und Vorstellung 16

III. Die Bedeutung des Denkens

a) Das Phänomen des Willens zur Erkenntnis 32
b) Der Gedankeninhalt 36
c) Das Denken als Gedankenorgan 43

IV. Das Erkennen

a) Das Verhältnis von Begriff und Wahrnehmung 54
b) Wirklichkeit und Bewußtsein 57
c) Der Erkenntnisakt 61
d) Das Problem der Erkenntnisgrenze 64
e) Die Wissenschaft 68

V. Der Weg zur höheren Einsicht in den Erkenntnisvorgang

a) Das Leben im reinen Denken 72
b) Das »Ich« als die Erfüllung der Kategorie der Möglichkeit 76

Aus dem Leben und Denken des Verfassers 78

Schriftenverzeichnis 82

Zur Herausgabe

Vorliegende Arbeit ist unter dem Titel »*Der Erkenntnisbegriff des objektiven Idealismus* (Versuch einer Darstellung der Erkenntnistheorie Rudolf Steiners)« im Jahre 1941 als Doktor-Dissertation von der philosophischen Fakultät der Universität Erlangen angenommen worden (Referent Professor Dr. Eugen Herrigel).

Sie wird hier unverändert erstmalig gedruckt, da in dem Kriegsjahr 1941 nur sechs Schreibmaschinenexemplare vorgelegt werden konnten. Die Seitenangaben der zahlreichen Fußnoten sind den im Schriftenverzeichnis angeführten neueren Auflagen der zitierten Werke Rudolf Steiners entsprechend geändert worden. Die Anmerkungen ganz oder teilweise wegzulassen, konnten wir uns nicht entschließen, weil sie dem Studierenden die Art der Anregung durch die Schriften Rudolf Steiners sichtbar machen und den Nachvollzug eigener Denkschritte anregen.

Mitten im dritten Reich, als die Anthroposophische Gesellschaft bereits verboten war, hat es Bernhard Kallert als seine Aufgabe dieser Zeit gegenüber erlebt, »den erkenntnistheoretischen Gedankengang Rudolf Steiners nachzuzeichnen« und den »Keim einer Ich-Philosophie, der darin liegt«, ein Stück weiter zu entfalten. Weil die offizielle Wissenschaft Rudolf Steiner totschwieg, war es Kallerts innerstes Anliegen, auf dieses wichtigste Ereignis der neueren Philosophie in wissenschaftlicher Form erneut aufmerksam zu machen. Durch das überaus mutige Verständnis und den Einsatz von Professor Dr. Eugen Herrigel wurde die Arbeit meines Mannes trotz des Verbotes der Anthroposophie angenommen.

Die Hochschätzung und Verehrung, die Bernhard Kallert für seinen Lehrer Eugen Herrigel stets im Herzen hegte, darf an dieser Stelle dankbar ausgesprochen werden.

Unser herzlicher Dank sei hier auch Frau Martha Randebrock gesagt. Durch eigenes gründliches Studium hat sie die Bedeutung der Arbeit erkannt und sich dann unermüdlich für deren Veröffentlichung eingesetzt.

Hannover, Ostern 1960 — Anneliese Kallert

Vorwort

Seitdem in der Philosophie die Möglichkeit einer Erfüllung unseres Strebens nach Erkenntnis der *Wirklichkeit* problematisch geworden ist, lastet die Erkenntnisfrage auf allen Unternehmungen. Sie verbietet dem philosophierenden Bewußtsein den Flug der genialischen Naivität, wirft es in die kritische Besinnung auf sich selbst zurück und läßt den Eingang in die Welt der Erkenntnis der Wirklichkeit nur durch das Tor der Selbsterkenntnis zu.

Dieses Problem der Selbsterkenntnis des philosophierenden Bewußtseins ist ungelöst. Die Versuche, es zu umgehen und trotzdem Entscheidendes zu sagen, erinnern nur um so mehr an seine Unerbittlichkeit.

Darum ist es wohl nicht unangebracht, auf eine Erkenntnistheorie hinzuweisen, die, bisher fast unbeachtet, aus der genauesten Analyse des Erkenntnisaktes eine Lösung des Erkenntnisproblems entwickelt, die dem Erkenntnisstreben wirklich genügt.

Rudolf *Steiner*, dessen speziell erkenntnistheoretische und philosophische Schriften in den beiden letzten Jahrzehnten des neunzehnten Jahrhunderts entstanden, war von der mechanisch-naturalistischen Weltauffassung ausgegangen, hatte aber erkannt, daß bei intensivem Denken dabei nicht stehen geblieben werden kann, weil einem entsprechend intensiven und vertieften Denken die objektive Wesenhaftigkeit der Ideenwelt Erlebnis wird.

Auf diesem Ideenerleben baute er seine Erkenntnistheorie auf. Sie zeigt, daß die Welt, wie sie dem Bewußtsein unmittelbar und als Voraussetzung des Erkenntnisprozesses vorliegt, nur eine subjektive Form der Wirklichkeit ist, eine notwendige Durchgangsstufe, die im Erkenntnisprozeß überwunden und zur bewußten objektiven Wirklichkeit aufgehoben wird.

I. Aufgabe und Methode der Erkenntnistheorie

Erkenntnistheoretische Untersuchungen erstreben die Verständigung des philosophierenden oder überhaupt erkennenden Bewußtseins mit sich selbst. Sie erwachsen aus dem Bewußtwerden, daß das erkennende Bewußtsein als solches diese Verständigung mit sich selbst nicht hat, daß es noch nicht bei sich ist.

Dem bloß im Erkenntnisprozeß aufgehenden Bewußtsein liegt die Verständigung mit sich selbst ganz ferne; sie ist ihm »äußerlich«. Es erlebt nur den unwiderstehlichen Drang, sich in ein Verhältnis zu all den »Erscheinungen« zu setzen, die es sich gegenübergestellt findet, wenn es aus Schlaf und Traum und Träumerei »erwacht« ist. Es handelt in diesem Zustand eigentlich nicht selbst, sondern ist überwältigt, eingenommen von diesem Drang, den man den Grundtrieb zur Erkenntnis, zur »Wissenschaft« nennen könnte und der dahin geht: daß die »Welt« erst vollständig und sinnvoll und befriedigend sein soll, wenn sie mit ihrem »Wesen« im Lichte des Bewußtseins steht.

Aber solange das Bewußtsein in diesem Streben aufgeht, von diesem Drang sich einfach treiben läßt, ist es doch gerade für sich selbst, für seine eigenen »Gründe« und Zusammenhänge blind. Es lebt dabei selbst aus dem *Un*-bewußten. Es ist im *Widerspruch* mit sich.

Offenbar vermag dieser Widerspruch nur zu werden, wenn das erkennende Bewußtsein sich über sich selbst erhebt und dadurch Überblick über sich gewinnt. Dazu gehört die Kraft, dem dunklen Erkenntnisdrang zu widerstehen und ihn in die Objektivität zu zwingen.

Der Selbsterfassung des Bewußtseins geht also ein Werdeprozeß voraus, der als solcher gar nicht ins Bewußtsein fallen, der sich aber zugleich im engsten Zusammenhang mit dem Erkenntnisdrange abspielen muß, denn er ergibt nichts anderes als das Verlangen nach *Einsicht* in die ganzen Verhältnisse des Erkenntnisprozesses. Es ist gar nichts anderes am Werk als das zur Erkenntnis Drängende selbst, das sich jetzt nur nicht zu Objekten, sondern gegen sich selbst wendet und damit in der eigentlichen Re-flexion begriffen ist.

Indem der Erkenntnisdrang somit gleichsam auf sich selbst stößt, wird sein Widerspruch wirksam und drängt ihn über die bisherige Stufe seiner

Entfaltung hinaus, regt ihn zur Steigerung auf, um sich selbst gewahr zu werden. Ein Bewußtseinszustand wird zum nächsten, höheren emporgetrieben, indem der Widerspruch wirkt.

In solchen Kraftsammlungen und Widerbeugungen gegen sich selbst spielt sich also der Prozeß der Selbsterfassung des Erkenntnisdranges und damit des Bewußtseins ab. Was auf der einen Stufe des Bewußtseins noch blind drängt, auf der nächsten in das Licht seines Überblicks zu bringen – das kennzeichnet das eigentlichste Streben, das durch alle Stufen von Bewußtsein hindurch zu seiner Selbsterfassung, zum Selbstbewußtsein drängt, welches letztere damit die »Erfüllung« des Bewußtseins ist.

Bei »Bewußtsein« kann es sich also niemals um ein fertiges Etwas handeln, um ein endgültig Abgeschlossenes, womöglich um einen Behälter, in dem ein gewisses »Inventarium« aufbewahrt ist und zum Gebrauch bereitsteht. Bewußtsein ist nicht ein identischer Zustand, sondern ein solcher, der die mannigfachsten Modifikationen durchlaufen kann, der sogar durch eine ganze Reihe von Metamorphosen hindurch muß, wenn er seine Erfüllung finden will.

Probleme des Bewußtseins lösen, heißt also noch lange nicht feststellen, was auf einer bestimmten Stufe des Bewußtseins gegeben und möglich ist, sondern es heißt, die Stufe des Bewußtseins angeben, die notwendig ist zum Einblick in die problematischen Verhältnisse, beziehungsweise den *Weg*, der zu dieser Stufe führt.

Daß man schlafend und träumend zum Beispiel wissenschaftliche Aufgaben nicht gut lösen kann, wird allgemein zugestanden; daß zur Lösung wissenschaftlicher oder überhaupt besonderer Aufgaben besondere »Begabung« nötig ist, scheint ebenso klar. Daß eine Steigerung, Weitung, Vertiefung des Bewußtseins möglich sein könnte auch noch über die gewöhnlichen Stufen hinaus, ja möglich sein muß, aus dem eigentlichsten Wesen des Bewußtseins selbst heraus, das leuchtet weniger ein. Aber das Bewußtsein widerspricht sich selbst, wie wir gesehen haben, wenn es diese Konsequenz nicht anerkennt.

Daß das Bewußtsein sich nicht selbst überspringen könne, war eine Grundüberzeugung der Erkenntnistheoretiker. Daß es sich selbst überspringen *muß*, sagt schon die allererste unbefangene Beobachtung des Bewußtseins-Phänomens und seiner Metamorphosen.

Diese Einsicht ist aber auch gar nicht neu; sie ist grundlegend für jede tiefere Art der Welt- und Menschenbetrachtung. Der Mystiker Valentin *Weigel* weiß, daß zur Lösung seiner Probleme das Bewußtsein sich stei-

gern müsse vom »oculus sensualis« zum »oculus rationalis« und schließlich zum »oculus mentalis«[1]. Und *Goethes* Einwand gegen *Kant* geht auf nichts anderes, wenn er in den Notizen über »Anschauende Urteilskraft« sagt: »Wenn wir ja im Sittlichen, durch Glauben an Gott, Tugend und Unsterblichkeit uns in eine obere Region erheben und an das erste Wesen annähern sollen, so dürfte es wohl im Intellektuellen derselbe Fall sein, daß wir uns durch das Anschauen einer immer schaffenden Natur zur geistigen Teilnahme an ihren Produktionen würdig machten.«[2] *Schelling* bezeichnet es als das Prinzip seiner »objektiven Methode«, daß in ihr »die frühere Stufe, oder, was auf dieser sich erzeugt, stets der folgenden höheren zum *Gegenstand* (Objekt) wird«. Und er sieht in dieser Methode »die Mittel, von dem Tiefsten der Natur durch alle Stufen derselben bis zum menschlichen Bewußtsein, von da wieder durch die verschiedenen Sphären des menschlichen Geistes hinaufzusteigen, um endlich in der letzten und höchsten Idee, dem über allem siegreichen Subjekte zu enden«[3]. *Hegel* sieht in der Entwicklung des pflanzlichen Organismus das Bild der durch den Widerspruch hervorgetriebenen Bewußtseinsstufen und sagt: »Die Knospe verschwindet in dem Hervorbrechen der Blüte, und man könnte sagen, daß jene von dieser widerlegt wird; ebenso wird durch die Frucht die Blüte für ein falsches Dasein der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von dieser. Diese Formen unterscheiden sich nicht nur, sondern verdrängen sich auch als unverträglich miteinander. Aber ihre flüssige Natur macht sie zugleich zu Momenten der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so notwendig als das andere ist, und diese gleiche Notwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus.«[4]

Die Grundfrage des erkennenden Bewußtseins an sich selbst darf also nicht heißen: was kann ich wissen, sondern: wie muß ich mich *verwandeln*, um die Probleme und Widersprüche zu lösen, die ich in mir trage.

Wenn also die Erkenntnistheorie die Probleme in bezug auf das erkennende Bewußtsein lösen will, dann müßte sie angeben können:

a) die Bewußtseinsstufe, die zum Einblick in die Verhältnisse des erkennenden Bewußtseins notwendig ist, und

[1] Vergl. Val. Weigel, Der guldene Griff, alle Ding ohn Irrtum zu erkennen; und Erkenne dich selbst.

[2] Goethe, Anschauende Urteilskraft.

[3] Schelling, S. W. 1. Abtlg. III. Bd. S. VII.

[4] Hegel, System der Wissenschaft, 1. Teil: Die Phänomenologie des Geistes, 1807, S. III f.

b) das Mittel, durch welches der Weg zu dieser Stufe möglich wird.

Dadurch wäre dann ihre *Methode* bestimmt. Man kann sich ja leicht klar machen, daß der erkenntnistheoretischen Untersuchung außer dem Willen zur Lösung der aufgetretenen Probleme als Material nichts anderes vorliegt als der Zustand des erkennenden Bewußtseins. Was dieses erkennende Bewußtsein ist, das müßte zunächst klargestellt werden können. Wo die Möglichkeit zu seiner »Überwindung« (im oben angegebenen Sinne) liegt, das müßte sich aus der Phänomenologie des erkennenden Bewußtseins selbst ergeben; das heißt, es müßte sich im erkennenden Bewußtsein ein Element finden lassen, das dort in seiner eigentlichen Gestalt noch nicht vorhanden ist und dadurch vielleicht gerade den »Widerspruch« im erkennenden Bewußtsein bedingt; das als solches im erkennenden Bewußtsein zwar wirksam ist, aber eben nicht bewußt, nicht als vollerfaßtes Glied dieses Bewußtseins.

Diese Untersuchung ist also nicht anders möglich als durch eine auf die letzten Elemente des Erkenntnisaktes zurückgehende Analyse. Das wäre die sachliche Anforderung. Dazu kommt noch die psychologische der absoluten Selbstlosigkeit, des Verzichts auf jedes Vorurteil über die fraglichen Zusammenhänge. Darauf beruht ihre *Voraussetzungslosigkeit*[5].

[5] Es sollte ohne weiteres klar sein, daß der Erkenntnistheoretiker den Erkenntnisakt als Bewußtseinsvorgang kennt; insofern kann sein Anfang also nicht voraussetzungslos sein. Er käme ja ohne diese Voraussetzung gar nicht dazu, den Erkenntnisakt analysieren zu wollen. Von dieser Kenntnis zur Erkenntnis vorzuschreiten, setzt er sich gerade als Aufgabe.

II. Die Welt der Sinne

a) Die reine Erfahrung

Das Erkennen wäre unter zwei Bedingungen unproblematisch: einmal, wenn wir im Erkenntnisakt die ganze Welt bewußt erzeugten, und zum andern, wenn uns der ganze Weltinhalt ohne unser Zutun gegeben wäre[6].

Man muß zweifellos diese beiden Extreme einmal gedacht, die ihnen entsprechenden Zustände sich vorgestellt haben, um für die Erkenntnisproblematik die notwendige *Beweglichkeit* zu erhalten. Denn dabei wird klar, daß zwischen diesen beiden Extremen alles möglich ist, daß man folglich über die ganzen hier vorliegenden Zusammenhänge und Verhältnisse gar nichts weiß. Der Untersuchende schwebt in der *Absolutheit* der *Möglichkeit*.

Er vermag aus diesem Zustand nur herauszukommen, indem er sich vorsichtig gleichsam an das Objekt der Untersuchung herantastet, indem er es beobachtet. Er kann es dann aber auch umkreisen und allseitig überschauen. Der Untersuchende hat sich damit in den – zugleich negativen, weil er alles Vorherwissen ausschließt, und positiven, weil er die Möglichkeit des ungestörten Sich-Heranarbeitens bietet – *Zustand der reinen Erfahrung* begeben, er hat sich vom Wissen für die Erfahrung frei gemacht. Wo das Denken in der absoluten Möglichkeit schwebt, wird erst auch Erfahrung in ihrer Reinheit möglich.

In solcher Aufgeschlossenheit, Beweglichkeit und Wachheit befindet man sich in der richtigen inneren Situation zur Beschäftigung mit den erkenntnistheoretischen Untersuchungen Rudolf *Steiners*.

Diese zeichnen sich gerade dadurch aus, daß ihr Anfang streng in den Zustand der reinen Erfahrung verlegt, daß jeder weitere Schritt aus der unmittelbaren Erfahrung gerechtfertigt und somit auf »spekulative« Eingriffe verzichtet wird.

Wir lesen bei Steiner: »Am Beginne der erkenntnistheoretischen Untersuchungen ist . . . das abzuweisen, was selbst schon in das Gebiet des Erkennens gehört. Die Erkenntnis ist etwas vom Menschen zustande Gebrachtes, etwas durch seine Tätigkeit Entstandenes. Soll sich die Erkenntnistheorie wirklich aufklärend über das *ganze* Gebiet des Erkennens erstrecken, dann muß sie etwas zum Ausgangspunkt nehmen, was von dieser Tätigkeit ganz unberührt geblieben ist, wovon die letztere vielmehr selbst erst den Anstoß erhält. Womit anzufangen ist, das liegt *außerhalb* des Erkennens, das kann selbst noch keine Erkenntnis sein. Aber wir haben es *unmittelbar vor* dem Erkennen zu suchen, so daß schon der nächste Schritt, den der Mensch von demselben aus unternimmt, *erkennende* Tätigkeit ist. . . . Ein solcher Anfang kann aber nur mit dem *unmittelbar gegebenen Weltbilde* gemacht werden, das ist jenem Weltbild, das dem Menschen vorliegt, bevor er es in irgend einer Weise dem Erkenntnisprozeß unterworfen hat, also bevor er auch nur die allergeringste Aussage über dasselbe gemacht, die allergeringste Bestimmung mit demselben vorgenommen hat.«[7]

Der Erkenntnisprozeß wird uns gerade deswegen zum Problem, weil wir bemerken, daß er ohne unsere Tätigkeit nicht zustande kommt, und weil wir nicht wissen, was diese Tätigkeit bedeutet. Unser undurchschautes Tätigsein macht uns den Erkenntnisprozeß verdächtig. Diese Beobachtung führt zur Forderung eines Zustandes, der vor bzw. außerhalb dieser Tätigkeit liegt. Denn nur, wenn sich ein Gebiet finden läßt, das vom Erkennen unberührt ist, haben wir überhaupt ein *tertium comparationis* für dasjenige Weltbild, das durch den Erkenntnisakt entsteht, und für die Untersuchung selbst gleichsam eine neutrale Basis.

Und das ist nicht allein für die Untersuchung, sondern gerade für die gegenseitige Verständigung grundlegend wichtig. Denn das Weltbild des unmittelbar Gegebenen oder der reinen Erfahrung ist nicht dasjenige, das jedem unmittelbar als ein individuelles vorliegt. Dieses letztere, alltägliche Weltbild überspringt gewöhnlich den Zustand, den Steiner mit der reinen Erfahrung meint. Es ist durch eine Fülle von sofort eintretenden »Selbstverständlichkeiten«, von Wertungen und Bestimmungen, von »Erfahrungen« durchsetzt und geformt und dadurch gerade als Ausgangsbasis einer Untersuchung des Erkenntnisprozesses unbrauchbar.

Den Beweis dafür liefert Eduard *v. Hartmann*. Er glaubt in seiner »phänomenologischen Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte« als Unterlage der Untersuchung gerade das annehmen zu müssen, »was der vom philosophierenden Menschen beim Be-

[6] Siehe Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. IV) S. 53 u. (Kap. V) S. 67 f.

[7] Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. IV) S. 43 f.

ginne der philosophischen Reflexion vorgefundene Bewußtseinsinhalt« ist[8]. Er lehnt Schlüsse auf andere, tiefere Bewußtseinsstufen und Rekonstruktionsversuche ihrer eventuellen Inhalte ab. Aber da ihm die Möglichkeit und Notwendigkeit des Zurückgehens vom alltäglichen Bewußtseinsinhalt auf den Zustand der bestimmungsfreien Erfahrung nicht aufleuchtet, kann er nicht mehr tun als das Stehenbleiben beim Alltäglichen, unmittelbar vorgefundenen Bewußtseinsinhalt als »naiven Realismus« aufzudecken und abzulehnen, um dann die ganze gegebene Welt zum bloßen Bewußtseinsinhalt in Form von »Vorstellungen« zu stempeln und sich die doch als notwendig empfundene reale Welt »transzendental« zu *erschließen.*

Der Zustand der reinen Erfahrung, wie ihn Steiner an den Anfang seiner Untersuchungen stellt, soll gerade nicht erschlossen, sondern hergestellt werden, weil man nur von diesem neutralen Boden aus den Erkenntnisprozeß anlaufen lassen und zusehen kann, was durch ihn geschieht. Solange *alle* begrifflichen Bestimmungen in der absoluten Möglichkeit, »in der Schwebe« bleiben, kann auch von irgend einem Irrtum zu Beginn der Untersuchungen keine Rede sein. Irrtum kann erst entstehen, wenn *wir* uns mit unseren *Urteilen* in die Erscheinungen drängen, diese bestimmen[9]. Aber in der reinen Erfahrung bleiben wir von dieser Tätigkeit ganz zurückgezogen. »Die reine Erfahrung ist die Form der Wirklichkeit, in der diese uns erscheint, wenn wir ihr mit vollständiger Entäußerung unseres Selbstes entgegentreten.«[10]

In der reinen Erfahrung haben wir es also nur mit der *Welt der Sinne* zu tun, der äußeren und inneren Sinne, deren Zahl wir nicht zu bestimmen haben[11], deren Eigenart aber ganz allgemein so angegeben werden kann, daß durch sie, insofern sie »funktionieren«, *etwas als gegeben erscheint*[12].

Zu dieser Welt der Sinne gehört somit alles, was überhaupt über dem Horizont unseres Erlebens auftauchen kann: alle möglichen Formen, Farben, Töne, Wärmegrade, Geruchs- und Geschmacksempfindungen, Tastwahrnehmungen; aber auch alle Triebe, Sympathien, Antipathien, ästhetischen Erlebnisse, Willensakte, Vorstellungsbilder, Begriffe, Ideen, alle Traumzustände, Illusionen und Halluzinationen[13].

Und das Entscheidende: alle diese Erscheinungen durch die Sinne stehen als solche, bei aller ihrer Verschiedenheit, völlig gleichwertig und gleichberechtigt nebeneinander. Sie haben noch keinen Namen, es knüpfen sich an sie keine Bestimmungen, die ihnen einen Rang in einer Ordnung einräumten. Es ist da nur ein Nebeneinander und Nacheinander. »Die Welt ist da eine Mannigfaltigkeit von ganz gleichwertigen Dingen. Kein Ding, kein Ereignis darf den Anspruch erheben, eine größere Rolle in dem Getriebe der Welt zu spielen als ein anderes Glied der Erfahrungswelt. . . . Das rudimentäre Organ eines Tieres, das vielleicht nicht die geringste Bedeutung für dessen organische Funktion hat, ist für die *Erfahrung* ganz gleichwertig mit dem wichtigsten Organe des Tierkörpers. . . . Für die *Erfahrung* ist die auf einer niedrigen Stufe der Organisation stehende Schnecke gleichwertig mit dem höchstentwickelten Tiere. . . . Gleichwertig in dieser Hinsicht sind auch die Kultur des Eskimo und jene des gebildeten Europäers; Cäsars Bedeutung für die geschichtliche Entwicklung der Menschheit erscheint der *bloßen Erfahrung* nicht größer als die eines seiner Soldaten. In der Literaturgeschichte ragt Goethe nicht über Gottsched empor, wenn es sich um die bloße erfahrungsmäßige Tatsächlichkeit handelt.«[14]

Die ganze Fülle von Sinneswahrnehmungen äußerer und innerer Art ist eben einfach »gegeben«, das alles ist einfach da, wie aus der Pistole

[8] Ed. v. Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte. II. Aufl., S. 19.

[9] Vergl. Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. IV) S. 49. »Insofern der *Irrtum* erkenntnistheoretisch in Betracht kommt, *kann er nur innerhalb des Erkenntnisaktes liegen.* Die Sinnestäuschung ist kein Irrtum. Wenn uns der Mond im Aufgangspunkte größer erscheint als im Zenit, so haben wir es nicht mit einem Irrtume, sondern mit einer in den Naturgesetzen wohlbegründeten Tatsache zu tun. Ein Fehler in der Erkenntnis entstünde erst, wenn wir bei der Kombination der gegebenen Wahrnehmungen im Denken jenes ›größer‹ und ›kleiner‹ in unrichtiger Weise deuteten. Diese Deutung liegt aber *innerhalb* des Erkenntnisaktes.«

[10] Steiner, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, S. 13 (Kap. 4) (Im Folgenden abgekürzt: Grundlinien . . .)

[11] Wir können die von *Goethe* in Schutz genommenen »verkannten und unbekannten« ruhig der Möglichkeit nach gelten lassen. Vergl. Goethe, Vorwort zur Farbenlehre.

[12] Vergl. Steiner, Grundlinien, S. 24 (Kap. 7).

[13] Vergl. Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IV) S. 62, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. IV) S. 50 f., Grundlinien, (Kap. 5) S. 15 ff., Goethes naturwissenschaftliche Schriften, (Kap. IX) S. 133.

[14] Steiner, Grundlinien, S. 15 f. (Kap. 5).

geschossen[15]. Ungebeten und ungewarnt nimmt es uns in den Kreislauf seines Tanzes auf und treibt sich mit uns fort[16].

Wo dieses »Gegebene« herkommt, wie es »möglich« ist, ob es wirklich »gegeben« oder durch unsere eigene Organisation hervorgerufen wird, wie man durch Physik, Physiologie und philosophische Analyse glaubte dargetan zu haben; ob es also »Ding an sich« oder »bloße« Erscheinung oder gar Schein, ob es subjektiv oder objektiv ist, darüber ist im Bereich der reinen Erfahrung gar nicht zu entscheiden. Es gibt da noch kein Subjekt oder Objekt, keine Ursache oder Wirkung, keinen Raum und keine Zeit, es gibt überhaupt noch kein Prädikat[17].

b) Wahrnehmung und Vorstellung

Durch das Zurückgehen auf den Inhalt der reinen Erfahrung wird also von Steiner die »Phänomenalität« wirklich zum Grundsatz der Untersuchung gemacht. Aber nicht der »Satz« der Phänomenalität, wie ihn *Dilthey* als »obersten Satz der Philosophie« ausspricht, nach welchem »alles, was für mich da ist, unter der allgemeinsten Bedingung steht, Tatsache meines Bewußtseins zu sein« und »auch jedes äußere Ding mir nur als eine Verbindung von Tatsachen und Vorgängen des Bewußtseins gegeben ist«[18].

Dieser Satz, daß die Struktur der Sinnenwelt durch die Struktur unseres Bewußtseins oder des Bewußtseins überhaupt bedingt sei, hat für die Erkenntnistheorie geradezu axiomatischen Charakter bekommen, und nicht nur für die Erkenntnistheorie. Er scheint ja nicht allein durch philosophische Überlegungen gerechtfertigt, sondern gerade durch Ergebnisse der exakten Forschung, der Physik, der Physiologie, der Psychophysik.

Johannes *Volkelt*, der gerade das Zurückgehen auf die reine Erfahrung, auf das Gegebene zur Grundforderung einer voraussetzungslosen Er-

[15] Vergl. Steiner, Goethes naturwissenschaftliche Schriften, (Kap. IX) S. 145.

[16] Vergl. Goethes Aufsatz »Die Natur«.

[17] Vergl. Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. IV) S. 44 f.

[18] Dilthey, Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. Sitzungsber. d. Kgl. Pr. Akademie d. Wissensch., Berlin 1890, S. 977.

kenntnistheorie erhebt, kann doch in diesem Gegebenen nichts anderes sehen als gegebene *Vorstellungen* und sagt daher: »Der erste Fundamentalsatz, den sich der Philosoph zum deutlichen Bewußtsein zu bringen hat, besteht in der Erkenntnis, daß unser Wissen sich *zunächst* auf nichts weiter als auf unsere Vorstellungen erstreckt. Unsere Vorstellungen sind das einzige, was wir unmittelbar erfahren, unmittelbar erleben; und eben weil wir sie unmittelbar erfahren, deshalb vermag uns auch der radikalste Zweifel das Wissen von denselben nicht zu entreißen. Dagegen ist das Wissen, das über mein Vorstellen – ich nehme diesen Ausdruck hier überall im weitesten Sinne, so daß auch alles psychische Geschehen darunterfällt – hinausgeht, vor dem Zweifel nicht geschützt. Daher muß zu *Beginn des Philosophierens* alles über die Vorstellungen hinausgehende Wissen ausdrücklich als bezweifelbar hingestellt werden.«[19]

Heinrich *Rickert* betont gegen den transzendentalen Realismus: »Wir kennen nicht zwei Wirklichkeiten, eine vorgestellte und eine nichtvorgestellte, sondern nur eine, die überall die selbe Seinsart hat wie das, was jedem von uns als Vorgestelltes unmittelbar bekannt ist. Das ist das Wesentliche, was wir bisher mit Rücksicht auf das Problem der Erkenntnistheorie zu begründen versucht haben. . . . Was Objekt für ein bewußtes oder vorstellendes Subjekt werden kann, das ist das einzige Reale, das anzunehmen wir in der Erkenntnistheorie berechtigt sind. . . . Die Bestandteile der uns allen vertrauten räumlich-zeitlichen *Sinnenwelt* bilden die *einzige Wirklichkeit*, von der wir zu reden ein Recht haben. Nur darin weichen wir von der dem naiven Menschen und dem empirischen Realisten geläufigen Meinung ab, daß wir hinzufügen: das Sein jeder Wirklichkeit muß als ein immanentes Sein, als ein Sein im Bewußtsein oder als ein Objekt angesehen werden, zu dem notwendig ein bewußtes Subjekt gehört.«[20]

Eduard *v. Hartmann* setzt für das Verständnis seiner »Kritischen Grundlegung des transzendentalen Realismus« voraus, daß sein Leser sich zu der Überzeugung von der »absoluten Heterogeneität« eines durch den Vorstellungsakt als »subjektiv-idealer Bewußtseinsinhalt« gegebenen Anschauungsobjekts und eines von dem Vorstellungsakt und der Form des Bewußtseins unabhängigen, an sich bestehenden Dinges kritisch durch-

[19] Volkelt, Kants Erkenntnistheorie, nach ihren Grundprinzipien analysiert, § 1.

[20] Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl. S. 117, 119.

gerungen habe[21]. In seiner Schrift über »Das Grundproblem der Erkenntnistheorie« bringt er in ausführlicher Darstellung (zur Widerlegung des naiven Realismus) die Ergebnisse der Naturwissenschaft vor, die zur Annahme des Vorstellungscharakters der Sinnenwelt zu zwingen scheinen[22]. Der ganze Weg, den eine Erscheinung zu nehmen hat, von dem »Objekt« in der »Außenwelt« durch das entsprechende Medium hin zu den Sinnesorganen, durch diese selbst hindurch in das Gehirn, bis sie zur »Empfindung« in der Seele wird, ist der Untersuchung unterzogen, und es werden schließlich die philosophischen Gründe angegeben, wie wir dazu kommen, diesen Empfindungen Dasein an Objekten zuzusprechen.

Die *physikalische* Analyse der Erscheinungen, die sich in unserer Umgebung zeigen, während wir eine bestimmte Empfindung (z. B. eines Tones) haben, ergibt, daß diese Vorgänge inhaltlich nicht das geringste zu tun haben mit unseren Empfindungen. Es gibt im physikalischen Weltbild keinen Ton – es gibt longitudinale Schwingungen der Körper und der Luft; es gibt kein Licht, keine Farbe – es gibt Ätherschwingungen. Dazu erscheint die Meinung von der Kontinuität der Gegenstände im Raume als Illusion. Es handelt sich vielmehr, nach diesem Weltbild, um Systeme kleinster Teile, deren Größe im Verhältnis zu ihren Entfernungen unmeßbar ist. Sie sollen sich nach Art der kosmischen Systeme und mit kosmischen Geschwindigkeiten bewegen. Es gibt, infolge dieser Atomisierung, also auch keine unmittelbare Wirkung der Körper aufeinander, die doch gerade für den Prozeß, wie er sich beim Auftreten einer Sinnesempfindung abspielt, so bedeutsam zu sein scheint. Die chemische Einwirkung zum Beispiel, die beim Schmecken oder Riechen auf die entsprechenden Organoberflächen ausgeübt wird, entpuppt sich unter diesem Gesichtspunkt »als eine Veränderung des bestehenden Schwingungszustandes der Organmoleküle durch den andersartigen Schwingungszustand der herangebrachten Stoffmoleküle vermittels der Bewegungs-Übertragung des beide umgebenden Äthers, und infolgedessen als eine Lageveränderung und Gruppierungsveränderung der oberflächlichen Molekülschichten im Sinne einer chemischen Zersetzung und anderweitigen Verbindung.«[23] Das gleiche gilt für die Wirkung der Körper auf unseren Tast- und Wärmesinn.

[21] Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus, 2. Aufl., S. X.

[22] Steiner legt diese Darstellung als »Leitfaden« seiner Kritik zugrunde. Vergl. Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. III) S. 32 ff.; Philosophie d. Freiheit, (Kap. IV) S. 72 ff.

Jeder Organreiz beruht also letzten Endes nicht auf einer unmittelbaren Einwirkung, sondern auf einer »actio in distans»[24], unsere Empfindungen sind »Reaktionen« auf die durch den leeren Raum hindurch wirkenden Molekularkräfte der Körper. Die Sinne liefern demnach gar nicht irgendwie die Beschaffenheiten der Gegenstände der Außenwelt, sondern lediglich ihre eigenen Zustände.

Aber nicht einmal von dem, was die äußeren Einwirkungen in den Sinnesorganen selbst bewirken, können wir direkt etwas erfahren. Die *Physiologie* zeigt nämlich, daß die Einwirkungen der Außenwelt weitgehende Umänderungen durch die Sinnesorgane erfahren, und dies um so mehr, je komplizierter das entsprechende Organ ist. Schon beim Tastsinn lagert sich zwischen die Oberflächenschichten des Dinges und des Leibes »als eine trennende Schicht»[25] die unempfindliche Epidermis. Es findet also keine unmittelbare Wirkung der Atome dieser beiden aufeinander statt. Erst durch mechanische Übertragung der Schwingungsform des physikalischen Reizes wirkt die Epidermis auf die Endorgane der Tastnerven. Noch komplizierter gestaltet sich dies beim Gehör- und Gesichtssinn. Im Ohr werden die von außen durch das Trommelfell empfangenen Schallwellen über die Gehörknöchelchen an die zweite Membran geleitet. Diese wiederum setzt vermittels der Gehörflüssigkeit die Fasern des Cortischen Organs in Resonanz. Ob dieser Reiz durch Fortsetzung der Schwingungsform der Schallwellen auf die Nervenendigungen übertragen wird oder durch andere (chemische) Vorgänge, ist nicht zu sagen. Beim Auge jedenfalls scheint der Lichtreiz auf die Retina in einen chemischen Reiz umgesetzt zu werden (Zerstörung des Sehpurpurs), so daß die erste Form der äußeren Einwirkung dadurch völlig verloren ginge.

Die solcher Art veränderten Reize werden dann erst von den peripherischen Nervenendigungen zu den Zentralorganen des Nervensystems geleitet. Hier ergeben sich bestimmte molekulare Bewegungsformen der Gangliensubstanz. Erst dieser zentrale Bewegungsvorgang scheint auf die Beschaffenheit der Empfindung von unmittelbarem Einfluß zu sein, obwohl es völlig unerklärlich ist, »wie dieser zentrale Bewegungszustand in einen bewußten Empfindungszustand umgesetzt wird«[26].

[23] Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 43.

[24] ebenda. [25] ebenda.

[26] ebenda, S. 61.

In diesem letzteren haben sich die Verhältnisse überhaupt völlig geändert. Was bisher extensive Unterschiede des physikalischen Reizes waren, werden jetzt qualitative und intensive Unterschiede, für deren »zweidimensionale Ordnung und räumliche Ausbreitung« der Grund allein in der Natur der Seele selbst gesucht werden kann[27]. Eine ebensolche »intellektuelle Zutat« der Seele ist die Projektion der Empfindung in die dritte Dimension, die »ganz auf unbewußten Schlußfolgerungen«[28] beruht.

Somit ergibt die physiologische Betrachtung die vollkommene Heterogeneität der Welt des »Bewußtseins« und der Welt des »Daseins«. Und Hartmann schließt daraus: »Was wahrgenommen wird, sind weder die Dinge selbst noch ihre unmittelbaren Wirkungen auf unsere Sinne, noch auch die Endglieder von langen und verwickelten Kausalketten im Gehirn, sondern allein und ausschließlich das rein seelische Produkt einer unbewußten reaktiven Seelentätigkeit, die durch molekulare Gehirnschwingungen in gesetzmäßiger Weise unbewußt hervorgerufen wird. Nicht nur die äußeren Dinge selbst, sondern auch ihre letzten mechanischen Wirkungen im Gehirn sind als Bestandteile einer dem Bewußtsein heterogenen Welt des äußeren Daseins ihrer Natur nach unfähig, wahrgenommen zu werden.«[29]

Nimmt die *philosophische* Betrachtung diese Ergebnisse ernst, so hat sie, wie Hartmann meint, das Operieren »mit den unwahrnehmbaren Resten dieser zerstörten Außenwelt als mit etwas Gegebenem« einzustellen. Dann kommt sie zu der Überzeugung, daß unser Bild von der Außenwelt nichts anderes ist als eine Kombination der Seele mit Hilfe des »Empfindungsmaterials«. Demnach erhalten die nach Ansicht der physiologischen Betrachtungsweise durch »unbewußte, selbsttätige Leistungen

[27] Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 62.

[28] ebenda, S. 63.

[29] ebenda, S. 65 f.; Steiner fügt noch die Ergebnisse der psychophysischen Forschungen Joh. *Müllers* hinzu, nämlich dessen Lehre von den spezifischen Sinnes-Energien, wonach jeder Sinn nur in der ihm eigentümlichen, durch seine Organisation bedingten Weise affiziert werden kann und immer in derselben Weise reagiert, gleichgültig welcher äußere Eindruck auf ihn ausgeübt wird. Daraus könnte man folgern, daß es nur *eine* Art von Vorgängen in der Außenwelt gäbe (z. B. Bewegungen) und daß die Mannigfaltigkeit der von uns wahrgenommenen Welt das Ergebnis der Reaktion unserer Sinne auf diese Vorgänge sei. Vergl. Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. III) S. 34 f.

der Seele . . . in den Raum hinaus projizierten Anschauungen«[30] eine erste Ordnung durch den Gesichts- und Tastsinn. Auf die so entstandenen kombinierten Wahrnehmungsobjekte werden dann auch die Aussagen der übrigen, nicht räumlich anschauenden Sinne bezogen. Auch das »komplizierteste Wahrnehmungsobjekt« wird dadurch nichts weiter als ein »Assoziationsprodukt von Empfindungen und Anschauungen«[30].

Auf diese durch die »Sinnesfunktion« der Seele konstruierten »Objekte« wirkt dann weiter die ordnende Tätigkeit der »Verstandesfunktion«. Die Kategorien der Einheit, der Substantialität, der Kausalität werden an die »Assoziationsprodukte« der Sinnesfunktion herangetragen, je nachdem es sich um Verknüpfung der Mannigfaltigkeit der Anschauungen handeln soll oder wir einen Empfindungskomplex als zusammengehörig denken oder gesetzmäßige Veränderungen an ihm feststellen müssen.

Sinnes- und Verstandesfunktion sind demnach rein psychische, subjektive Tätigkeiten, der durch sie geschaffene Bewußtseinsinhalt nur subjektiv-ideal. Nur als »Änderungen in dem seelischen Zustande des wahrnehmenden Subjekts«[31] können die Erscheinungen des Bewußtseins aufgefaßt werden. »Was das Subjekt wahrnimmt«, so lautet das Ergebnis dieser Untersuchung, »sind also immer nur Modifikationen seiner eigenen psychischen Zustände und nichts anderes«[31].

Steiner begegnet dieser Beweisführung folgendermaßen: Die Untersuchung des kritischen Idealismus (als dessen Vertreter Eduard v. Hartmann hier auftritt) geht aus von der Überzeugung des naiven Bewußtseins, daß den wahrgenommenen Gegenständen so, wie sie auftreten, objektive Realität zukomme. Sie zeigt, daß sich dieser »Gegenstand« des naiven Realisten weder im Raum (in der Außenwelt) vorfinde, denn da seien lediglich molekulare Bewegungsvorgänge, noch in den Sinnen, denn da seien physikalische oder chemische Vorgänge, noch im Gehirn, denn da seien Vorgänge in der Gangliensubstanz. Erst in der Seele werde er hervorgerufen. Aber auch da komme er noch nicht zum Bewußtsein. Dies geschehe erst, wenn er durch die Seele in den Raum projiziert sei. Dort draußen glauben wir ihn wahrzunehmen. So schließt sich der Kreis, und es stellt sich die Überzeugung ein, daß dasjenige Produkt der Seele ist, was das naive Bewußtsein als im Raume existierend denkt.

Mit diesem Schluß »scheint alles in schönster Ordnung«[32], solange man

[30] Hartmann, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 68.

[31] ebenda, S. 69.

[32] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IV) S. 76.

bei der *einen* Gedankenreihe stehen bleibt. Aber die Betrachtung muß auf Grund des Ergebnisses nochmals von vorne angefangen werden. Es hat sich ja herausgestellt, daß das Wahrgenommene *Produkt* der Seele ist. Somit darf also auch der »Gegenstand« des naiven Realisten, dessen »Wirkung« auf die Seele diese »Produkte« hervorrufen sollte, selbst als nichts anderes denn als ein solches Produkt angesehen werden. Folglich kann aber auch von einer Wirkung dieses Gegenstandes auf die Seele gar nicht mehr die Rede sein. Wenn vorher naiv-realistisch angenommen werden konnte, daß zum Beispiel der Tisch auf die Seele wirkt und in dieser eine Vorstellung anregt, so muß jetzt diese Erscheinung selbst konsequenterweise als bloße Vorstellung behandelt werden; ebenso aber auch die wissenschaftlichen Beobachtungen an Gegenständen, an den Sinnesorganen, Nerven und am Gehirn und sogar die seelischen Vorgänge selbst. Dann ist nicht mehr »etwas« vorhanden, das wirken und schwingen und durch Sinne und Seele umgestaltet werden könnte, wenn man nicht annehmen will, daß zum Beispiel die Vorstellung »Gegenstand« auf die Vorstellung »Auge« wirke und daß aus dieser Wechselwirkung die Vorstellung »Farbe« hervorgehe[33].

Der ganze Gedankengang des kritischen Idealismus zeigt sich also sofort in seiner vollen Unmöglichkeit, wenn sein eigenes Resultat auf ihn selbst angewendet wird. Er löst nur den äußeren Gegenstand skeptisch auf, während er die Beobachtung am eigenen Sinnesorganismus und in der Seele genau so unkritisch hinnimmt wie das naive Bewußtsein. »Der kritische Idealismus kann den naiven Realismus nur widerlegen, wenn er selbst in naiv-realistischer Weise seinen eigenen Organismus als objektiv existierend annimmt. In demselben Augenblicke, wo er sich der vollständigen Gleichartigkeit der Wahrnehmungen am eigenen Organismus mit den vom naiven Realismus als objektiv existierend angenommenen Wahrnehmungen bewußt wird, kann er sich nicht mehr auf die ersteren als auf eine sichere Grundlage stützen. Er müßte auch seine subjektive Organisation als bloßen Vorstellungskomplex ansehen. Damit geht aber die Möglichkeit verloren, den Inhalt der wahrgenommenen Welt durch die geistige Organisation bewirkt zu denken.«[34]

Es fällt Steiner natürlich nicht ein, die wissenschaftlichen Einsichten in das Gebiet der Sinneswahrnehmung zu übergehen, aber er hält es für

[33] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IV) S. 77.
[34] ebenda, S. 79; Vergl. auch Wahrheit und Wissenschaft (Kap. III) S. 38.

notwendig, streng bei diesen Ergebnissen auch stehen zu bleiben. Tut man das, dann ist über das vorliegende Problem zu sagen: angenommen, es treten in unserem Bewußtsein bestimmte Wahrnehmungen auf, die wir zusammen als einen »Gegenstand« der Sinnenwelt bezeichnen. Wir könnten bei diesen Wahrnehmungen stehen bleiben. Wir können uns aber auch fragen, was im Zusammenhang mit diesen Wahrnehmungen noch geschieht. Das führt zur wissenschaftlichen Untersuchung des Bereiches, innerhalb dessen sich der Vorgang abspielt, der zu unserer Wahrnehmung eines Gegenstandes führt. Dabei ergibt sich, daß noch ganz bestimmte andere Wahrnehmungen zu machen sind, während sich der genannte Vorgang abspielt. Es finden sich da zum Beispiel Schwingungen der Körper und der Luft, physikalische und chemische Vorgänge in den Sinnesorganen und im Gehirn. Diese Vorgänge haben inhaltlich mit der ursprünglichen Wahrnehmung (des Gegenstandes) nicht das geringste gemeinsam. Aber sie sind nicht weniger *Wahrnehmungen* als diese erstere auch.

Darum ist nur eine einzige Gegenüberstellung dieser verschiedenen Wahrnehmungen zulässig: beim Auftreten einer bestimmten Wahrnehmung (zum Beispiel eines Tones) sind stets im Umkreis ganz bestimmte andere Wahrnehmungen zu machen. Sind sie nicht zu machen, so tritt die entsprechende Wahrnehmung nicht auf.

Es ist ein *Kurzschluß* mit dem Begriff der *Kausalität*, wenn man nun behauptet, daß die im Umkreis des wahrnehmenden Subjekts zu machenden Wahrnehmungen die Wahrnehmung des Subjekts (zum Beispiel die Empfindung einer Farbe) *bewirken*. Das könnte man nur behaupten, wenn sich *wahrnehmen* ließe, »wie das Wahrnehmungsobjekt das Wahrnehmungssubjekt affiziert«[35], oder umgekehrt, wenn der »Aufbau des Wahrnehmungsbildes durch das Subjekt«[35] zu beobachten wäre. Aber gerade da, wo diese Beobachtung stattfinden müßte, beim Übergang von den äußeren (physikalisch-chemischen) Vorgängen zum inneren Vorgang der Empfindung, ist der Beobachtungsweg unterbrochen. Die Annahmen werden schon immer hypothetischer, je mehr sich die Untersuchung den zentralen Vorgängen im Gehirn nähert, und es wird, wie auch Hartmann betont[36], völlig unmöglich, zu sagen, wie diese äußeren Vorgänge das werden, was wir als »Empfindung« innerlich erleben[37].

[35] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. VI) S. 100.
[36] Vergl. oben S. 19.
[37] In der Unmöglichkeit einer Erklärung des Überganges der materiellen

Die Wahrnehmung kann also, wie Steiner betont, »durch Untersuchungen innerhalb des Wahrnehmungsgebietes ... ihres objektiven Charakters nicht entkleidet werden«[38]. Es ist unmöglich, sie nur als »subjektiv-idealen« Bewußtseinsinhalt, als »Vorstellung« zu charakterisieren. Es bleibt keine andere Möglichkeit, als die Wahrnehmungen als solche stehen zu lassen, wie sie in der reinen Erfahrung auftauchen; und darum ist es überhaupt »absurd«, nach dem Wesen der Wahrnehmung im allgemeinen zu fragen, ohne damit auf das Gebiet des Denkens übergehen zu wollen. »Die Wahrnehmung tritt immer als eine ganz bestimmte, als konkreter Inhalt auf. Dieser Inhalt ist unmittelbar gegeben und erschöpft sich in dem Gegebenen. Man kann in bezug auf dieses Gegebene nur fragen, was es außerhalb der Wahrnehmung, das heißt für das Denken ist.«[39] Wir können nur beobachten, wie die Wahrnehmungen aufeinander folgen, wie sie räumlich zueinander stehen, und diese Beobachtungen dann begrifflich bestimmen. Wir können aber «nicht wahrnehmen, wie eine Wahrnehmung aus dem Unwahrnehmbaren hervorgeht. Alle Bemühungen, zwischen den Wahrnehmungen andere als Gedankenbezüge zu suchen, müssen notwendig scheitern.«[40]

Das hindert nicht, das wirklich bestehende Verhältnis zwischen individuellem menschlichem Subjekt und Erscheinungswelt anzuerkennen. Was diesem individuellen Subjekt von der Erscheinungswelt zukommt, hängt, wie Steiner ausführt, von zwei Grundbedingungen ab: von dem Erlebnisbereich, innerhalb dessen das beobachtende Subjekt sich gerade befindet (also von seinem Standpunkt), und von der Beschaffenheit seiner Organisation. Die Vorstellungen, die sich der Mensch ursprünglich von den Verhältnissen der Himmelserscheinungen macht, hängen davon ab,

Bewegungsvorgänge in Empfindung sieht *Du Bois-Reymond* eine unübersteigliche »Grenze des Naturerkennens«. Er sagt in seiner »Ignorabimus-Rede« am 14. Aug. 1872: »Es scheint zwar bei oberflächlicher Betrachtung, als könnten durch die Kenntnis der materiellen Vorgänge im Gehirn gewisse geistige Vorgänge und Anlagen uns verständlich werden... Das geringste Nachdenken lehrt, daß dies eine Täuschung ist... Es ist eben durchaus und für immer unbegreiflich, daß es einer Anzahl von Kohlenstoff-, Wasserstoff-, Stickstoff-, Sauerstoff- usw. Atomen nicht solle gleichgültig sein, wie sie liegen und sich bewegen, wie sie lagen und sich bewegten, wie sie liegen und sich bewegen werden.« Nach Steiner, Die Rätsel der Philosophie, S. 429 f.

[38] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IV) S. 79 f.
[39] ebenda, S. 101.
[40] ebenda, S. 101.

daß sein Wohnsitz gerade die Erde ist, und es gehören schon weitere, viel kompliziertere Wahrnehmungen dazu, bis er von seinem geozentrischen Standpunkt abzubringen ist. Ebenso ist für den teilweise oder völlig Farbenblinden die Farbenwelt, für den Tauben die Welt der Töne nur teilweise oder gar nicht vorhanden. So modifizieren sich die individuellen Weltbilder. Sie stellen sich dar als subjektive Ausschnitte aus der Ganzheit der Erscheinungen. Steiner bezeichnet die Abhängigkeit unserer Wahrnehmungsbilder vom Beobachtungsorte als »mathematische«, die von unserer Organisation als »qualitative«[41].

Wenn nun auch keinerlei Gründe vorliegen, die unmittelbaren Gegebenheiten der reinen Erfahrung als »subjektiv-ideale« Bewußtseinsinhalte, als bloße Vorstellungen zu bezeichnen, so bleibt doch die Frage, wo denn dann im Bereich der Erfahrung die *Vorstellung* wirklich zu finden wäre. Steiner beantwortet diese Frage durch den Hinweis auf das beobachtende *Subjekt*. Da zeigt sich, daß das Subjekt seine Beobachtung nicht nur auf die Wahrnehmungen richten kann, sondern auch auf sich selbst, während es wahrnimmt. Es erhält dadurch nicht nur ein Bewußtsein von den Wahrnehmungen, sondern von sich selbst als Wahrnehmendem. Dieser Selbstbeobachtung des Subjekts entgeht nicht, daß während der Auffassung der Wahrnehmung und durch dieselbe auch an ihm sich ein Vorgang abspielt. Ist nämlich die Wahrnehmung aus dem Gesichtskreis verschwunden, hat der unmittelbare Beobachtungsakt aufgehört, so entpuppt sich dieser Parallelvorgang im Subjekt: ein *Bild* der Wahrnehmung ist im Subjekt zurückgeblieben. Dieses hat die Fähigkeit, das Bild immer wieder in sich hervorzurufen. Es hat, wie man sagt, die Fähigkeit der *Erinnerungs-Vorstellung*. Diese allein kann, nach Steiner, mit Recht Vorstellung genannt werden[42]. »Ich käme nie in die Lage, von Vorstellungen zu sprechen, wenn ich diese nicht in der Wahrnehmung meines Selbst erlebte. Wahrnehmungen würden kommen und gehen; ich ließe sie vorüberziehen. Nur dadurch, daß ich mein Selbst wahrnehme und merke, daß mit jeder Wahrnehmung sich auch *dessen* Inhalt ändert, sehe ich mich gezwungen, die Beobachtung des Gegenstandes mit meiner eigenen Zustandsveränderung in Zusammenhang zu bringen und von meiner Vorstellung zu sprechen.«[43]

Die Vorstellung ist also eine *am* Subjekt gemachte Wahrnehmung. Sie

[41] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IV) S. 66.
[42] ebenda, (Kap. V) S. 102.
[43] ebenda, (Kap. IV) S. 69.

gehört genau so in die Welt der Sinne wie alle anderen Wahrnehmungen auch und teilt deren Indifferenz im Zustand der reinen Erfahrung. Erst wenn der Funke des Gedankens in diese indifferente Sinnenwelt einschlägt[44] und der Beobachtende sich als Subjekt der Welt der Objekte gegenüberstellt, dann kann er diese Art von Wahrnehmungen als in besonderer Weise zu sich gehörig bestimmen und als »subjektive« Wahrnehmungen bezeichnen. Also nicht, was *durch* das Subjekt wahrgenommen wird, heißt bei Steiner subjektiv, sondern, was das Subjekt an sich selbst wahrnimmt[45]. Aus solchen subjektiven Wahrnehmungen besteht die »Innenwelt« des Subjekts, der die »Außenwelt« der objektiven Wahrnehmungen gegenübersteht[46].

Die Vorstellung ist also »eine subjektive Wahrnehmung im Gegensatz zur objektiven Wahrnehmung bei Anwesenheit des Gegenstandes im Wahrnehmungshorizonte«[47].

Zu dieser exakten Unterscheidung von Wahrnehmung und Vorstellung hat es die Erkenntnistheorie, außer in Steiners Untersuchungen, nirgends gebracht. Die Wahrnehmung der Veränderung in uns, die Modifikation, die unser Selbst beim Beobachtungsvorgang erfährt, hat sich derart in den Vordergrund gedrängt, daß das diese Modifikation verursachende Objekt, die gegebene Wahrnehmung selbst, ganz aus den Augen verloren wird[48]. Man hält daher für das *primär* Wirkliche immer und überall nur das *psychische* Geschehen und kann dann sagen: »Von allem außer uns etwa Wirklichen können wir immer nur Kunde empfangen, sofern es uns in *psychischer Wirklichkeit gegeben* ist, als Gegenstand *unseres Vorstellens*. Mag auch *an sich* noch mancherlei existieren, wovon wir *keine* Kunde haben; dasjenige Wirkliche, von dem *wir* allein *reden* können, muß notwendig auf irgendeine Art Gegenstand *unseres Bewußtseins*, unseres Vorstellens sein ... Gegeben ist immer nur die Folge von *Vorstellungen* ..., die in uns, den *psychischen* Wesen, sich abspielt.«[49]

Im Prinzip geht diese Grundeinstellung der Erkenntnistheorie auf *Kants* »kopernikanischen Standpunkt« zurück. Kant war der Überzeugung, daß notwendige und allgemeingültige Erkenntnis nur aus synthetischen Urteilen a priori hervorgehen könne[50], also aus Begriffsverbindungen, die eine Erweiterung unseres Wissens ermöglichen, die aber zugleich von aller Erfahrung unabhängig aus dem reinen Verstande entspringen sollen[51]; und das deswegen, weil Erfahrung nur Einsichten von »komparativer Allgemeinheit«[52] liefere, weil man auf Grund bloßer Erfahrung immer nur sagen könne, »daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könne«[52].

Er sah also die *Form* aller Erkenntnis im Erkenntnisvermögen a priori begründet, und das so weitgehend, daß er auch das *Material* für die Formenwelt des Bewußtseins überhaupt seiner Erscheinungsweise nach durch a priori mit den Verstandesformen korrespondierende Formen der Anschauung bestimmt sein ließ. Sobald das Vermögen einer Erkenntnis a priori postuliert und damit das Erkenntnisvermögen isoliert war, mußte ein Übergang von der Welt der reinen Erkenntnis zu unabhängigen »Dingen an sich« als unmöglich erscheinen. Diese Unmöglichkeit führte Kant zu seinem kopernikanischen Standpunkt. Wir erinnern an folgende Sätze Kants: »Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit eben so, als mit den ersten Gedanken des *Copernicus* bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man nun, was die *Anschauung* der Gegenstände betrifft, es auf ähnliche Weise versuchen. Wenn die Anschauung sich nach der Beschaffenheit der Gegenstände richten müßte, so sehe ich nicht ein, wie man a priori von ihr etwas wissen könne; richtet sich aber der Gegenstand (als Objekt der Sinne) nach

[44] Vergl. Steiner, Grundlinien, (Kap. V) S. 16.
[45] Steiner, Philosophie der Freiheit, S. 101: »Als subjektiv darf nur bezeichnet werden, was als zum Subjekte gehörig wahrgenommen wird.«
[46] ebenda, S. 70 (Kap. IV).
[47] ebenda, S. 102 (Kap. V).
[48] ebenda, S. 70 (Kap. IV).
[49] M. Wentscher, Einführung in die Philosophie, 6. Aufl., S. 39 f.
[50] Kant, Kr. d. r. V. B Einleitung, Kap. II.
[51] Vergl. Kant, Prolegomena, Vorw. (S. 14); § 2.
[52] Kant, Kr. d. r. V. B Einleitung, Kap. II.

der Beschaffenheit unseres Anschauungsvermögens, so kann ich mir diese Möglichkeit ganz wohl vorstellen. Weil ich aber bei diesen Anschauungen, wenn sie Erkenntnisse werden sollen, nicht stehen bleiben kann, sondern sie als Vorstellungen auf irgend etwas als Gegenstand beziehen und diesen durch jene bestimmen muß, so kann ich entweder annehmen, die *Begriffe*, wodurch ich diese Bestimmung zustande bringe, richten sich auch nach dem Gegenstande, und dann bin ich wiederum in der selben Verlegenheit, wegen der Art, wie ich a priori hievon etwas wissen könne; oder ich nehme an, die Gegenstände, oder, welches einerlei ist, die *Erfahrung*, in welcher sie allein (als gegebene Gegenstände) erkannt werden, richten sich nach diesen Begriffen, so sehe ich sofort eine leichtere Auskunft, weil Erfahrung selbst eine Erkenntnisart ist, die Verstand erfordert, dessen Regel ich in mir, noch ehe mir Gegenstände gegeben werden, mithin a priori voraussetzen muß, welche in Begriffen a priori ausgedrückt wird, nach denen sich also alle Gegenstände der Erfahrung notwendig richten und mit ihnen übereinstimmen müssen.«[53]

Die Rechtfertigung dieses Postulats, soweit es die Sinnenwelt betrifft, soll in der »transzendentalen Ästhetik« gegeben sein, wo wir folgende Methode zur Entdeckung der »reinen Anschauung« vorfinden. »In der transzendentalen Ästhetik also werden wir zuerst die Sinnlichkeit isolieren, dadurch, daß wir alles absondern, was der Verstand durch seine Begriffe dabei denkt, damit nichts als empirische Anschauung übrig bleibe.«[54] Wenn wir dieses Vorgehen mit Steiners Ausgangspunkt vergleichen, so können wir sagen: wir haben es also auch bei Kant mit dem Herauslösen der reinen Erfahrung, des Gegebenen, aus dem Komplex unseres gewöhnlichen Weltbildes, in dem schon stets begriffliche Bestimmungen liegen, zu tun.

Nun ist aber zu beachten, daß dieser Akt des Zurückgehens auf reine Erfahrung nicht nur *gedacht*, sondern *vollzogen* werden muß. Dann stehen wir, wie sich zeigte, in einer unbegriffenen Wahrnehmungswelt, »nichts als empirische Anschauung« bleibt übrig.

Aber auch nichts als empirische Anschauung ist dann noch möglich. Wir kommen in der eingeschlagenen Richtung keinen Schritt mehr weiter zurück, wir stehen am absoluten Ende dieses Weges. Was über diese Gegebenheiten noch ausgesagt werden könnte, wäre gerade nur auf

[53] Kant, Kr. d. r. V. B S. 17.
[54] Kant, Kr. d. r. V. B § 1 (S. 36).

Grund eines Erkenntnisprozesses möglich, und dessen Bedeutung und Gültigkeit soll doch erst im Laufe der Untersuchung dargetan werden.

Kants zweiter Schritt, der darin besteht, »von dieser (empirischen Anschauung) noch alles, was zur Empfindung gehört, abzutrennen, damit nichts als reine Anschauung und die bloße Form der Erscheinungen übrig bleibe«[54], ist somit nicht vollziehbar. Kant hatte doch eben selbst den Verstand und seine Begriffe ausgeschaltet. Aber ist denn »abtrennen« anders als mit Hilfe des Verstandes möglich? Er fällt also mit dem zweiten Schritt wieder in den Verstand und seine Begriffe zurück.

Die »Sinnlichkeit a priori« entpuppt sich also als eine *Abstraktion*, eine Allgemeinvorstellung der Sinnesfunktion. Aber was Kant dieser Sinnesfunktion zuschreibt, die Modifikation einer an sich seienden Welt zur Erscheinung, wäre, nach seinem eigenen Erkenntnisbegriff, nur zulässig, wenn die Verwandlung einer an sich seienden Welt durch die Sinnesfunktion in eine Erscheinungswelt *beobachtet* werden könnte.

Der Nachweis einer »Sinnlichkeit a priori« ist also Kant nicht gelungen. Er war aber auch nur notwendig geworden als eine Folge der *Vorurteile*, die Kants Untersuchung des Erkenntnisprozesses bestimmen. Steiner vermag zu zeigen, daß diese schon in der Grundfrage Kants nach der Möglichkeit synthetischer Urteile a priori liegen, weil, wer die Möglichkeit synthetischer Urteile a priori zur Voraussetzung objektiver Erkenntnis macht, damit behauptet: »erstens, daß wir außer der Erfahrung noch einen Weg haben müssen, um zu Erkenntnissen zu gelangen, und zweitens, daß alles Erfahrungswissen nur bedingte Gültigkeit haben könne«[55]. Das sind aber Bestimmungen, ganz bestimmte Einsichten, die schon *innerhalb* des Gebietes des Erkennens liegen. Sie könnten nur Resultate, nicht Ausgangspunkte einer Untersuchung des Erkenntnisvermögens sein.

Steiner hält es für durchaus denkmöglich, daß es zwar synthetische Urteile gibt, insofern man darunter solche versteht, wo der Inhalt des Prädikatbegriffs in dem des Subjektbegriffs »wenigstens *für uns*« noch nicht gelegen war, aber keine synthetischen Urteile a priori, das heißt solche, die unabhängig von aller Erfahrung gewonnen sein sollen. Es muß nach seiner Einstellung zum Erkenntnisproblem für den Anfang der Erkenntnistheorie »als gänzlich unausgemacht gelten, ob wir anders als durch

[54] Kant, Kr. d. r. V. B § 1 (S. 36).
[55] Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. II) S. 23; vergl. auch Goethes naturw. Schriften, (Kap. IX) S. 130 f.; Grundlinien, S. 53 f. (Kap. 12).

Erfahrung oder nur durch solche zu Urteilen kommen können«[56], und er meint, daß »einer unbefangenen Überlegung gegenüber eine solche Unabhängigkeit von vornherein unmöglich«[56] scheinen muß. »Denn was auch immer Gegenstand unseres Wissens werden mag: es muß doch einmal als unmittelbares, individuelles Erlebnis an uns herantreten, das heißt zur Erfahrung werden. Auch die mathematischen Urteile gewinnen wir auf keinem anderen Wege, als indem wir sie in bestimmten einzelnen Fällen *erfahren*. Selbst wenn man dieselben in einer gewissen Organisation unseres Bewußtseins begründet sein läßt, so stellt sich die Sache nicht anders dar. Man kann dann wohl sagen: dieser oder jener Satz sei notwendig gültig, denn würde seine Wahrheit aufgehoben, so würde das Bewußtsein *mit* aufgehoben: aber den Inhalt desselben als Erkenntnis können wir doch nur gewinnen, wenn er einmal Erlebnis für uns wird, ganz in derselben Weise wie ein Vorgang in der äußeren Natur. Mag immer der Inhalt eines solchen Satzes Elemente enthalten, die seine absolute Gültigkeit verbürgen, oder mag dieselbe aus anderen Gründen gesichert sein: ich kann seiner nicht anders habhaft werden, als wenn er mir einmal als Erfahrung gegenübertritt. Dies ist das eine. Das zweite Bedenken besteht darin, daß man am Beginne der erkenntnistheoretischen Untersuchungen durchaus nicht behaupten darf, aus der Erfahrung können keine unbedingt gültigen Erkenntnisse stammen. Es ist zweifellos ganz gut denkbar, daß die Erfahrung selbst ein Kennzeichen aufwiese, durch welches die Gewißheit der aus ihr gewonnenen Einsichten verbürgt würde.«[57]

Es geht also aus all dem Betrachteten mit Notwendigkeit hervor, daß es für den Anfang der erkenntnistheoretischen Untersuchung, wenn man unbewiesene Vorurteile vermeiden will, keine andere Möglichkeit gibt als zum Gegebenen zurückzugehen, als sich auf den Boden der reinen Erfahrung zu stellen und zuzusehen, was von *hier* aus zur Aufklärung des Erkenntnisprozesses sich ergibt. Durch alles Vorurteilen wird der Blick auf das Phänomen getrübt und damit überhaupt die Problemstellung; denn man kann dann gar nicht mehr fragen, was das Erkennen sei, sondern nur, wie eine Erklärung des Erkenntnisprozesses *möglich* werde unter der *Voraussetzung* der Gültigkeit solcher Vorurteile[58].

[56] Steiner, Wahrheit und Wissenschaft. (Kap. II) S. 21.

[57] ebenda, (Kap. II) S. 22 f.

[58] Die Wahrnehmungen im Zustand der reinen Erfahrung als solche stehen lassen, bedeutet allerdings auch nicht, ihnen das Prädikat der »Realität« beilegen und, wie Nic. *Hartmann*, von »Realitätsgegebenheit« zu sprechen. Es handelt sich um reine, völlig unbestimmte Gegebenheit. Die Bemühungen Nic. Hartmanns, solche »Realitätsgegebenheit« in den »emotional-transzendenten Akten« und im Erkenntnisakt als solchen schon aufzuzeigen, müssen von diesem Gesichtspunkte aus als vergeblich erscheinen. Sowohl die emotionalen Akte als auch der Erkenntnisakt gehören zunächst in den Bereich des unmittelbar Gegebenen und teilen somit die Bestimmungslosigkeit der Erfahrungselemente. Vergl. Nic. Hartmann, Zum Problem der Realitätsgegebenheit; Zur Grundlage der Ontologie.

Eine Untersuchung, die wirklich auf das »Was« des Erkennens gehen will, muß versuchen, den Erkenntnisvorgang so vor den Blick zu bekommen, als ob er sich das erstemal überhaupt abspielte. Sie muß seine Bedingungen von allen etwaigen sonstigen Vorgängen des Bewußtseins abzulösen, rein zu bekommen versuchen; sie muß den Erkenntnisprozeß zum »Urphänomen« zu machen verstehen.

Wer wirklich den Phänomenalismus ernst nimmt, also wirklich mit den Phänomenen anfängt und damit die Erfahrung auch zum obersten Prinzip der philosophischen Untersuchung macht, der kann gerade nicht a priori vom Bewußtsein als einem diese Erscheinungen Bedingenden reden. Den *Begriff* des Bewußtseins will er doch gerade durch die Untersuchung erst gewinnen. Was diese Erscheinungen bedingt, was sie sind, das ist auf dieser Stufe nicht auszumachen. Der Begriff des Bewußtseins ist, wie alle anderen Begriffe, hier nur noch als Erinnerung vorhanden und als solcher ein Glied des Gegebenen, ohne jeden Zusammenhang mit anderen Elementen dieses Weltbildes. Entscheidend ist auf dieser Stufe noch gar nicht, was das Gegebene ist und wo es herkommt, sondern entscheidend ist die Tatsache, daß dieser Zustand der reinen Erfahrung herstellbar ist. (Mit diesen wie mit allen bisherigen Äußerungen, die sich auf die reine Erfahrung bezogen, soll gar nichts über die letztere behauptet, nichts geurteilt, sondern lediglich auf diese *hingedeutet* werden, was nicht anders als durch Worte der Sprache möglich ist.)[59]

[59] Vergl. Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. II) S. 26 f; Grundlinien, (Kap. 7) S. 23 f.

III. Die Bedeutung des Denkens

a) Das Phänomen des Willens zur Erkenntnis

Mit dem Begriff des Bewußtseins am Anfange der erkenntnistheoretischen Untersuchung nicht operieren, heißt freilich nicht, das Bewußtsein überhaupt verlieren. Es ist gerade notwendig, die wache, kritische Besonnenheit zu steigern und sich frei in diesem Zustand umzusehen.

Dann kann man sich die Frage erlauben: wie wurde dieser Zustand der reinen Erfahrung überhaupt möglich? – Nur durch den Verzicht auf alles Bestimmen, durch die *Negation* der Erkenntnistätigkeit.

Der Zustand der reinen Erfahrung ist also für das Erkenntnisvermögen absolut negativ; denn dieses kann dabei nicht anders als in der Negation seiner selbst bestehen. Das Erkenntnisvermögen lebt also im Zustand der reinen Erfahrung im bewußten Widerspruch mit sich, und sein ganzes Wesen widerspricht diesem Zustand. Diese Bestimmungslosigkeit, Zusammenhanglosigkeit, Sinnlosigkeit ist ihm völlig äußerlich, völlig widernatürlich. Ihm ist es gerade »wesentlich«, nicht bei dem stehen zu bleiben, was da als Gegebenes erscheint, sondern nach dessen *Wesen* zu fragen.

In dieser Frage nach dem Wesen des Gegebenen erhebt sich die erkennende Kraft aus der Negation ihrer selbst als eine Naturgewalt, als der absolute Wille zur Bestimmung all des Gegebenen, zur Sprengung der Mannigfaltigkeit äußerer leerer Formen, zur innigsten Vereinigung mit dem, was das Gegebene sein soll.

In einem Punkte des Gegebenen selbst – denn wir haben ja den Bereich der Erfahrung nicht verlassen – tritt also die Forderung zur Überwindung dieses Zustandes auf, der *Wille zur Erkenntnis*. Und dieses Phänomen ist von entscheidender Bedeutung. Es beweist, daß das Gegebene sich nicht selbst genügt, daß es kein befriedigter Zustand ist. Träte der Wille zur Erkenntnis nicht als gegeben auf, dann wäre das bewußte Leben mit der bloßen Erfahrung erschöpft, dann bliebe es bei dem Nebeneinander und Nacheinander gleichgültiger Erscheinungen, dann wäre ein Erkenntnisprozeß überhaupt unmöglich.

Weil aber der Wille zur Erkenntnis da ist, also der Wille zur Überwindung des Zustandes bloßer Erfahrung in der Form gegebener Erscheinungen, so ist es für die erkenntnistheoretische Untersuchung von entscheidender Wichtigkeit, ob sie den Weg zur Erfüllung dieses Willens aufzuzeigen vermag. Könnte sie das nicht, dann wäre eine Erklärung des Erkennens, eine Theorie der Erkenntnis unmöglich[60].

Es müßte sich also zeigen lassen, wie das Erkenntnisvermögen zur Wirksamkeit dem Gegebenen gegenüber, wie es aus dem bloßen Schweben über dem Gegebenen zu einer Vereinigung mit diesem kommen kann.

Wir haben gesehen, daß der Erkenntniswille die Bestimmung, den Zusammenhang, den Sinn, das Wesen des Gegebenen sucht und sein ganzer Protest gegen den Zustand der reinen Erfahrung darin begründet ist, daß er das, was er sucht, im Gegebenen nicht findet. *Verdeckt* ihm also das Gegebene, weil es gegeben ist, gerade das, was er sucht? Schließt ihn gerade das Gegebensein der Erscheinung, ihre Ausgeformtheit, ihr Dasein und Sosein von ihrem Wesen ab?

Fragen wir den Erkenntniswillen so, dann wird er beteuern: ja, so gerade ist es. Ich habe durch die Negation meiner selbst *erlebt*, daß mir nichts genügt, wenn ich es nicht selbst zum Dasein bringe, wenn nicht sein Werden zugleich meine Schöpfung ist.

Der Erkenntniswille strebt also über das *Gegebene* hinaus. Er kann sich bei den Produkten nicht beruhigen, denn er ist selbst ein Produzierendes. Aber wo soll das Gesuchte anders zu finden sein als gerade wieder im Gegebenen, im Bereich der Erfahrung? Es wird ja nur deswegen gesucht, weil vorausgesetzt ist, daß es auch gefunden, das heißt erfahren werden kann! Also strebt der Erkenntniswille nach Unmöglichem, indem er gegen die Grenzen des Gegebenen angeht, muß er im Widerspruch gegen die bloße Erfahrung verharren?

Die Lösung dieses Widerspruchs ist nur unter einer Bedingung denkbar: wenn sich herausstellt, daß im Bereich des Gegebenen etwas anzutreffen ist, was gar nicht *nur* ein solches Gegebenes ist, sondern nur deswegen als gegeben erscheint, weil es *durch das Erkenntnisvermögen selbst* zustande gekommen ist. »Es hängt für das wahrhafte Erkennen[61] alles

[60] Die Erkenntnistheorie ist also hier in das Stadium ihrer höchsten Krisis eingetreten. *Volkelt* nennt diese Situation den »dramatischen Wendepunkt der Erkenntnistheorie«. Vergl. Die Quellen der menschlichen Gewißheit, S. 19 ff.

[61] d. h. für ein solches, das dem Erkenntniswillen wirklich genügt, das wirklich das *Wesen* der Dinge erfaßt; denn alle anderen Formen des »Erkennens« sind für den Erkenntniswillen unerträglich.

davon ab, daß wir irgendwo im Gegebenen ein Gebiet finden, wo unsere erkennende Tätigkeit sich nicht bloß ein Gegebenes *voraussetzt*, sondern in dem Gegebenen tätig mitten darinnen steht. Mit anderen Worten: es muß sich gerade bei dem strengen Festhalten an dem Bloß-Gegebenen herausstellen, daß nicht alles ein solches ist. Unsere Forderung muß eine solche gewesen sein, daß sie durch ihre strenge Einhaltung sich teilweise selbst aufhebt. Wir haben sie gestellt, damit wir nicht willkürlich irgendeinen Anfang der Erkenntnistheorie festsetzen, sondern denselben wirklich aufsuchen. *Gegeben* in unserem Sinne kann alles werden, auch das *seiner innersten Natur nach Nicht-Gegebene*. Es tritt uns eben dann bloß *formell* als Gegebenes entgegen, entpuppt sich aber bei genauer Betrachtung von selbst als das, was es wirklich ist.«[62]

Es erhebt sich also – als erster Schritt der erkenntnistheoretischen Untersuchung – aus dem Erkenntniswillen das Postulat: »Es muß im Gebiete des Gegebenen etwas liegen, wo unsere Tätigkeit nicht im Leeren schwebt, wo der Inhalt der Welt selbst in diese Tätigkeit eingeht.«[63]

Dieses Postulat ist in doppelter Rücksicht beachtlich: einmal wegen seiner unerhörten Bestimmtheit, durch die es die erkenntnistheoretische Untersuchung auf die Spitze der Krisis treibt: entweder finde ich meine Erfüllung, oder es gibt keine Erklärung des Erkenntnisprozesses; zum andern wegen seiner wachen Bescheidenheit: weil es sich auf ein *Teilgebiet* des Gegebenen beschränkt und nicht, da ihm Gegebenes nicht genügt, das Gegebene vernichtet; kurz: weil es auf das Extrem, auf den »kopernikanischen Standpunkt« verzichtet.

Läßt sich der Erkenntniswille in dem Moment, wo er sich selbst als schöpferische Kraft aufgegangen ist, zum *kopernikanischen* Postulat[64] hinreißen, so muß in allem Folgenden sein ganzes Interesse darin liegen, die Möglichkeit einer Produktion der ganzen Welt des Gegebenen sich selbst glaubhaft zu machen; denn er vermag den Vorgang dieser Produktion nicht anschaulich zu machen.

Das aufgestellte Postulat Steiners ist als solches zwar *unbedingt*, aus dem Wesen des Erkenntnisvermögens entsprungen, aber seine Erfüllung ist bedingt, durch die Möglichkeit der Erfahrung. Die Untersuchung hat sich also auf den Bereich des Gegebenen zu konzentrieren, dessen Elemente ihr Gegebensein nur der Produktion durch das Erkenntnisvermögen verdanken. Und der Vorgang dieser Produktion muß anschaulich sein. »Wir müssen uns vollständig klar darüber sein, daß wir dieses Hervorbringen in aller Unmittelbarkeit wieder gegeben haben müssen. Es dürfen nicht etwa Schlußfolgerungen nötig sein, um dasselbe zu erkennen.«[65]

[62] Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. IV) S. 52 f.
[63] ebenda, S. 53.
[64] daß sich die Gegenstände nach ihm richten müssen, siehe S. 26 f.

Dieses Etwas, das sein Gegebensein allein dem Erkenntnisvermögen selbst verdankt, ist nichts anderes als der *Gedanke*. »Wenn wir irgendeinen Gedanken fassen, so wissen wir, bei aller Unmittelbarkeit, mit der er in unser Bewußtsein eintritt, daß wir mit seiner Entstehungsweise innig verknüpft sind. Wenn ich irgendeinen Einfall habe, der mir ganz plötzlich gekommen ist und dessen Auftreten daher in gewisser Hinsicht ganz dem eines äußeren Ereignisses gleichkommt, das mir Augen und Ohren erst vermitteln müssen: so weiß ich doch immerhin, daß das Feld, auf dem dieser Gedanke zur Erscheinung kommt, *mein* Bewußtsein ist; ich weiß, daß *meine* Tätigkeit erst in Anspruch genommen werden muß, um den Einfall zur Tatsache werden zu lassen.«[66] Bei der Aufnahme aller übrigen Elemente des Gegebenen sind wir passiv, insofern als diese Erscheinungen für uns geworden sind, ohne daß wir auf dieses Erscheinung-Werden einen *bestimmenden*, das heißt bewußten Einfluß ausgeübt haben[67]. Wir müssen Triebkräfte voraussetzen, denen die Erscheinungen ihr Werden verdanken[68]. Beim Gedanken ist das nicht der Fall. Ihn können wir nur in völliger *Aktivität* zur Erscheinung bringen. Man hat keinen Gedanken, ohne daß man sich in die Welt der Gedanken erhebt. Niemand kann uns Gedanken schenken, zum Schauplatz von Gedanken müssen wir uns selber machen. »Beim Gedanken bin ich mir klar, daß jenes *Werden* ohne meine Tätigkeit nicht möglich ist. Ich muß den Ge-

[65] Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. IV) S. 55.
[66] Steiner, Grundlinien, S. 29 (Kap. 8).
[67] Vergl. ebenda.
[68] Das gilt auch für die Erscheinungen des »inneren Sinnes«. Steiner beobachtet, daß z. B. eine »Lust« auf ähnliche Weise in uns durch einen Gegenstand erzeugt wird wie die Veränderung, die ein fallender Stein in einem Gegenstande bewirkt, auf den er fällt. »Für die Beobachtung«, sagt Steiner, »ist die Lust in genau derselben Weise gegeben, wie der sie veranlassende Vorgang. Ein gleiches gilt nicht vom Begriffe. Ich kann fragen: warum erzeugt ein bestimmter Vorgang bei mir das Gefühl der Lust? Aber ich kann durchaus nicht fragen: warum erzeugt ein Vorgang bei mir eine bestimmte Summe von Begriffen? Das hätte einfach keinen Sinn.« Philosophie d. Freiheit, (Kap. III) S. 41 f.

danken durcharbeiten, muß seinen Inhalt nachschaffen, muß ihn innerlich *durchleben* bis in seine kleinsten Teile, wenn er überhaupt irgendwelche Bedeutung für mich haben soll.«[69] »Wir wissen unmittelbar, daß Begriffe und Ideen immer erst im Erkenntnisakt und durch diesen in die Sphäre des Unmittelbar-Gegebenen eintreten. Daher täuscht sich auch kein Mensch über diesen Charakter der Begriffe und Ideen. Man kann eine Halluzination wohl für ein von außen Gegebenes halten, aber man wird niemals von seinen Begriffen glauben, daß sie ohne eigene Denkarbeit uns gegeben werden. Ein Wahnsinniger hält nur Dinge und Verhältnisse, die mit Prädikaten der ›Wirklichkeit‹ ausgestattet sind, für real, obgleich sie es faktisch nicht sind; nie aber wird er von seinen Begriffen und Ideen sagen, daß sie ohne eigene Tätigkeit in die Welt des Gegebenen eintreten. Alles andere in unserem Weltbilde trägt eben einen solchen Charakter, daß es *gegeben* werden muß, wenn wir es erleben wollen, nur bei Begriffen und Ideen tritt noch das Umgekehrte ein: *wir müssen sie hervorbringen, wenn wir sie erleben wollen.*«[70] »Ein Gedankengebilde tritt mir nicht gegenüber, ohne daß ich selbst an seinem Zustandekommen mitwirke; es kommt nur so in das Feld meines Wahrnehmens, daß ich es selbst aus dem dunklen Abgrund der Wahrnehmungslosigkeit heraufhebe. Der Gedanke tritt in mir nicht als fertiges Gebilde auf, wie die Sinneswahrnehmung, sondern ich bin mir bewußt, daß, wenn ich ihn in einer abgeschlossenen Form festhalte, ich ihn selbst auf diese Form gebracht habe. Was mir vorliegt, erscheint mir nicht als *erstes*, sondern als *letztes*, als der Abschluß eines Prozesses, der mit mir so verwachsen ist, daß ich immer innerhalb seiner gestanden habe.«[71]

b) Der Gedankeninhalt

Die Notwendigkeit der Aktivität zur Produktion des Gedankens ist nicht nur für die Erkenntnistheorie, sondern gerade auch methodologisch und psychologisch von besonderer Wichtigkeit. Man muß sich nämlich klar sein, daß mit dem Hinweis auf den Gedanken die erkenntnistheoretische *Darstellung* an eine gefährliche Klippe kommt. Jetzt kann nicht mehr wie bisher auf einfach Gegebenes hingedeutet, sondern nur an die Aktivität appelliert werden, an den Willen, etwas selbst in das Gegebensein zu rufen und diese Aktivität sowohl als auch ihr Ergebnis anzuschauen. »Was ein Begriff ist, kann nicht mit Worten gesagt werden», bemerkt Steiner mit Recht, »Worte können den Menschen nur darauf hinweisen, daß er Begriffe habe.«[72] Erarbeiten muß sich jeder die Begriffe selbst. Wer das nicht will oder nicht zu können glaubt, der hat zu dieser Seite der Welt keinen Zugang, und es läßt sich mit ihm darüber so wenig reden wie mit dem Blinden über die Farbe. Es kann, sobald der Bereich der Gedanken berührt wird, nichts mehr im gewöhnlichen Sinne des Wortes durch »Tatsachen« bewiesen, gleichsam an die Wand projiziert werden. Hier will alles getan sein.

Die Folge davon ist zwar, daß die erkenntnistheoretische Untersuchung äußerst *labil* wird; denn sie setzt jetzt *Fähigkeit* voraus, notwendige Akte zu vollziehen, kann sich nicht mehr bloß auf die Funktion der Sinne stützen. Aber gerade dadurch ist doch auch die Möglichkeit gegeben, die Erfahrung an einem Punkte ihrer selbst so zu vertiefen, daß von hier aus sich ein Einblick in die Verhältnisse des Ganzen der Erfahrung ergeben kann. Wenn irgendwo, dann muß hier der Quellpunkt liegen für die notwendige Wandlung des Bewußtseins zur Verständigung mit sich selbst; denn hier allein ist noch Wandlungsmöglichkeit, Möglichkeit des Werdens.

Der Zustand der reinen Erfahrung konnte nur hergestellt werden durch den Verzicht auf alles Begriffesuchen, auf alles denkende Bearbeiten des Gegebenen. Jetzt ist das Umgekehrte erforderlich: von allen Erscheinungen für die Sinne abzusehen und allein das Gedankliche in den Blick zu fassen. Die erstere Forderung erwuchs aus der Beobachtung, daß das Gedankengestalten und -umgestalten unsere dauernde, bis zur Nichtbeachtung gewohnte Beschäftigung im Zusammenleben mit dem Gegebenen ist. Die zweite ist ein Beweis dafür, daß gerade bei dieser gewöhnlichen Gedankengestaltung das Wesentliche des Gedankens nicht zum Bewußtsein kommt, ja, daß gerade das Erkenntnisproblem durch die Unsicherheit gegenüber dem Gedanken entsteht. Nur die Vertiefung in den selbsteigenen Charakter der Gedankenwelt, in die *innere Natur* des Denkens überhaupt kann hier zur Klarheit führen, wenn anders eine Auf-

[69] Steiner, Grundlinien, S. 30 (Kap. 8).
[70] Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. IV) S. 55 f.
[71] Steiner, Goethes naturwissenschaftliche Schriften, (Kap. IX) S. 148.
[72] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IV) S. 58; Vergl. auch (Kap. III) S. 46.

klärung möglich sein soll, wenn überhaupt erklärbar werden soll, was Erkennen ist, also was es heißt, sich Gedanken über die Wahrnehmungen zu machen, sich denkend mit der Welt auseinandersetzen zu wollen.

Wie zunächst in den Zustand der reinen Erfahrung, so führt uns Steiner hier in die Region des »sinnlichkeitsfreien Denkens«[73]. Wie wir uns dort jeden Vorurteils über das Gegebene zu enthalten hatten, so müssen wir uns hier von jeder vorgefaßten Meinung über das Denken und die Bedeutung des Gedankens frei machen. Wir müssen »das Reich der Gedanken innerhalb seines eigenen Gebietes einmal ... durchwandern, um zu sehen, was sich hier ergibt«[74]. Wir müssen »dieses Reich ... in der Weise untersuchen, als ob es außerhalb der Grenzen desselben überhaupt nichts mehr gäbe, als ob das Denken *alle Wirklichkeit* wäre»[74 75].

Im Anschluß an Steiner läßt sich dann sagen: Gleichgültig wie groß die individuelle Gedankenfülle sein mag, überall handelt es sich um eine »Vielheit von Gedanken«[76]. Aber diese stehen nicht vereinzelt nebeneinander, sondern sind »in der mannigfachsten Weise miteinander verwoben und organisch verbunden«[76]. Die Gedanken sind etwas gleichsam Flüssiges, durch und durch Versatiles; sie vertragen keine Stagnation. Wir können gar keinen Gedanken ergreifen, ohne von ihm aus sofort zu anderen geführt zu werden, zu entsprechenden, widersprechenden, einschränkenden, umfassenden. »Sobald sich unser Geist zwei *entsprechende* Gedanken vorstellt, merkt er allsogleich, daß sie eigentlich in eins miteinander verfließen. Er findet überall Zusammengehöriges in seinem Gedankenbereiche; *dieser* Begriff schließt sich an *jenen*, ein dritter erläutert oder stützt einen vierten und so fort. So zum Beispiel finden wir in unserem Bewußtsein den Gedankeninhalt ›Organismus‹ vor; durchmustern wir unsere Vorstellungswelt, so treffen wir auf einen zweiten: ›gesetzmäßige Entwicklung, Wachstum‹. Sogleich wird klar, daß diese beiden Gedankeninhalte zusammen gehören, daß sie bloß zwei Seiten eines und desselben Dinges vorstellen. So aber ist es mit unserem ganzen

[73] Steiner, Grenzen der Naturerkenntnis, S. 52 f.; Mein Lebensgang, S. 143 ff. (Kap. X).

[74] Steiner, Grundlinien, S. 37 (Kap. 10).

[75] Steiner nennt es »verhängnisvoll für die Wissenschaft«, daß man dieses Eingehen auf die Welt der reinen Gedanken als solche »in den erkenntnistheoretischen Versuchen, die sich auf Kant stützen«, unterlassen hat. Vergl. Grundlinien, S. 37 (Kap. 10).

[76] ebenda, S. 38 (Kap. 10).

Gedankensystem. Alle Einzelgedanken sind Teile eines großen Ganzen, das wir unsere Begriffswelt nennen.«[77]

Den Gedanken sich hingeben, heißt, nicht eher zur Ruhe kommen, als bis man sich zum lebendigen Organismus, zur sich selbst tragenden Harmonie der Gedankenwelt hindurchgearbeitet hat. Ein einzelner Gedanke, ein Sonderbegriff außerhalb des übrigen Gedankenzusammenhanges, ist uns etwas völlig Unerträgliches, dem Gedanken selbst Widersprechendes. »Ich bin mir eben dessen bewußt, daß eine innerlich begründete Harmonie aller Gedanken besteht, daß die Gedankenwelt eine einheitliche ist. Deshalb ist uns jede solche Absonderung eine Unnatürlichkeit, eine Unwahrheit.«[78] Erst wenn unsere ganze Gedankenwelt den Charakter innerer Übereinstimmung trägt, dann wird uns durch sie »jene Befriedigung, nach der unser Geist verlangt. *Dann fühlen wir uns im Besitze der Wahrheit*«[78 79].

Mit dieser Bestimmtheit und durchgängigen Klarheit ist das Gedankenerleben der absolute Gegensatz zum Zustand der bloßen Sinneserfahrung. Das hat seinen Grund darin, daß wir mit den Begriffen und Ideen, dem Gedanklichen überhaupt[80] etwas ganz anderes gegeben haben als mit den Erscheinungen für die Sinne. Die Welt der Sinne ist durch ihre Beziehungslosigkeit und Wesenlosigkeit charakterisiert. Sie ist eine Summe äußerer, ausgeprägter, leerer Formen[81]. Die Gedankenwelt ist durch und durch bestimmt. Sie ist ein *Organismus* sich gegenseitig tragender *Inhalte*.

Wenn wir eine Erscheinung durch die Sinne aufnehmen, so stehen wir vor einem völlig rätselhaften Etwas; wenn wir einen Gedanken fassen, wirklich ergreifen, dann wissen wir, woran wir sind, dann stehen wir im Wesen. Wir kämen in der Gedankenwelt ebensowenig zu gesetzmäßigen Zusammenhängen wie in der Erscheinungswelt, wenn wir es hier auch nur mit leeren Formen zu tun hätten. Bei den übrigen Erscheinungen ist uns wirklich nur die Form, die äußere »Hülle« gegeben, und der Erkennt-

[77] Steiner, Grundlinien, S. 38 (Kap. 10).

[78] ebenda, S. 39 (Kap. 10).

[79] Wir können hier gerade das Negativum bestätigend hinzufügen: Weil unser Geist in der Harmonie der Gedankenwelt seinen wesentlichen Grund gleichsam pulsieren fühlt, deshalb hängen wir doch wohl mit solcher Zähigkeit an unseren »Systemen«, selbst wenn sie vielfach Schein-Harmonien sind.

[80] Und allein um das Gedankliche als solches und seine Bedeutung geht es ja in der Erkenntnistheorie. Sie hat mit Logik ebensoviel wie mit Naturwissenschaft zu tun: ihre Möglichkeit zu ergründen.

[81] Vergl. Steiner, Grundlinien, S. 47 (Kap. 11).

niswille fordert ihren »Kern«. Beim Gedanken ist »Hülle und Kern eine ungetrennte Einheit«[82]. Er kommt auf eine Art zur Erscheinung, daß er die Fremdheit der übrigen Formen des Gegebenen gar nicht haben kann. Sein Werden ist ohne unsere Tätigkeit nicht möglich. Wir müssen »den Gedanken durcharbeiten, ... seinen Inhalt nachschaffen, ... ihn innerlich *durchleben* bis in seine kleinsten Teile«, wenn er überhaupt irgendwelche Bedeutung für uns haben soll. Und darum wissen wir beim Gedanken auch genau, daß das, was er uns zuwendet, zugleich sein »Alles« ist, daß er als in sich vollendete Ganzheit in unser Bewußtsein eintritt[83]. Die Bedeutung des Gedankens liegt also allein in seinem *Inhalt*. Er ist nur insoweit überhaupt Form, als er Inhalt ist. Er ist unmittelbar durch seinen Inhalt bestimmt. *Inhalt* ist damit überhaupt nur in der Gedankenwelt zu finden.

Eine grundlegend entscheidende Beobachtung! Denn wir dürfen doch sofort weiterdenken: wenn es also für die ganze Fülle des Gegebenen auch den Inhalt geben soll, den der Erkenntniswille verlangt, dann kann er nur im Bereich der Gedanken gesucht und gefunden werden[84]. Und was noch bedeutender ist: die ganze in der Erkenntnistheorie bisher übliche Fragestellung der Welt der Sinne gegenüber würde umgekehrt. Sie würde gar nicht mehr von der Annahme ausgehen können, daß mit dem Gegebenen ein »Inhalt« gegeben sei, zu dem die »Form« zu entdecken wäre, sondern müßte nur nach dem Inhalt fragen für die gegebenen Formen. Wie finde ich zu der Mannigfaltigkeit der gegebenen Formen den wesentlichen Inhalt? das wäre allein die Frage des Erkennenden. Nicht die Strukturformen der Welt hätten wir dann in der Erkenntnis aufzudecken, sondern die *Inhalte*, welche die Strukturformen hervortreiben, die uns allenthalben als Rätsel entgegenstehen, das heißt *gegeben* sind.

Der Erkennende käme also in eine ganz andere Situation. Seine kritische Besonnenheit hätte ihm zum Bewußtsein gebracht, daß dasjenige, was er als Grundlage seiner Erkenntnistätigkeit ausgeformt vorfindet, einer weiteren Formung gar nicht mehr bedarf, ja, daß er, streng genommen, nach einer solchen weiteren Formung gar nicht sucht, daß er allein nach dem Inhalt für diese ausgeformte Welt fragen kann, zu welcher, wie wir wissen, alles gehört, was ihm entgegentritt, seine eigene Erscheinung eingeschlossen.

[82] Steiner, Grundlinien, S. 27 (Kap. 8).
[83] Vergl. ebenda, S. 29 f. (Kap. 8).
[84] Vergl. ebenda, S. 31 (Kap. 8).

Er könnte also niemals auf den Einfall kommen, zum Beispiel die Formen der Funktion seines Bewußtseins für die *Ursache* der Form des Gegebenen zu halten, weil er wüßte, daß es im Bereich der Formen gar keine Ursache gibt, weil Formen *gewirkt* sind. Was die Logik als Funktionsformen des Bewußtseins beschreibt, sind doch lauter Wirkungen. Sie wären doch gar niemals auffindbar, wenn es nicht Gedanken-*Inhalte* gäbe, durch deren wechselseitige Einflüsse, durch deren Funktion die Konturen der Funktionsformen entstehen. Die formale Logik vermag doch nichts anderes darzustellen als das, was geschieht, wenn Begriffe, also Gedankeninhalte, aneinandergeraten.

Sobald man diese gewirkten Konturen zu Ursachen für andere beobachtete Wirkungen macht, schafft man sich die Aufgabe, anzugeben, wie diese Formen in Verbindung mit den anderen gegebenen zu bringen sein könnten. Man will damit gerade das zustandebringen, was wir im Zustand der reinen Erfahrung als unmöglich eingesehen haben: im Bereich der völlig beziehungslosen, leeren Formen Beziehungen herzustellen. Daß das ohne Anwendung von Gewalt, das heißt von Konstruktion, nicht geht, ist ohne weiteres klar. Man muß dann Fähigkeiten und Schemen postulieren und kommt zu Sätzen wie dieser: »Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abraten und sie unverdeckt vor Augen legen werden.«[85]

Die wahren Handgriffe der Natur beim Erkenntnisprozeß vor Augen zu legen, sollte man doch gerade für die Aufgabe einer kritischen Untersuchung des Erkenntnisprozesses halten. Kants Vernunftkritik ist repräsentativ für die Unmöglichkeit, über den Bereich der bloßen Form etwas auszumachen, ohne Verlust der kritischen Besonnenheit; und man kann verstehen, daß Steiner gerade Kants Schemata »nur für Tändelei«[86] halten kann.

Der Begriff, die Idee sind das, was sie sind, nur durch ihren Inhalt. Es wäre gänzlich unmöglich, sie als Formen hervorzubringen, ohne sich in ihren ganz bestimmten Inhalt hineinzuarbeiten, sie aus diesem Inhalt heraus zu bilden. »Die Art, wie der Gedankeninhalt an uns herantritt, ist uns eine Bürgschaft dafür, daß wir hier das Wesen der Sache vor uns

[85] Kant, Kr. d. r. V. B, S. 181.
[86] Steiner, Goethes naturwissenschaftliche Schriften, (Kap. IX) S. 141.

haben. Wir sind uns ja bewußt, daß *wir* jeden Vorgang innerhalb der Gedankenwelt mit unserem Geiste begleiten. Man kann sich doch nur denken, daß die Erscheinungsform von dem *Wesen der Sache* bedingt ist. Wie sollten wir die Erscheinungsform *nachschaffen*, wenn wir das Wesen der Sache nicht kennten. Man kann sich wohl denken, daß uns die Erscheinungsform als fertiges Ganzes gegenübertritt und wir *dann* den Kern derselben suchen. Man kann aber durchaus nicht der Ansicht sein, daß man zur *Hervorbringung* der Erscheinungen mitwirkt, ohne dieses Hervorbringen von dem Kerne heraus zu bewirken.«[87]

Wenn es also überhaupt eine »Erklärung« der gegebenen Welt geben sollte, die dem Erkenntniswillen genügt, dann könnte diese nur in dem ideellen *Gehalt* der Gedanken, der Begriffe und Ideen, zu suchen sein; denn nicht durch eine Form, sondern »nur durch einen ganz bestimmten konkreten Inhalt kann ich wissen, warum die Schnecke auf einer niedrigeren Organisationsstufe steht als der Löwe. Der bloße Anblick, die Wahrnehmung gibt mir keinen Inhalt, der mich über die Vollkommenheit der Organisation belehren könnte.«[88]

Kant kam gerade zur angeführten Konstruktion, überhaupt zu seinem ganzen System, weil er in den Gedanken keinen selbsteigenen Inhalt finden konnte, weil er glaubte, Begriffe ohne Anschauungen seien ebenso leer, wie Anschauungen ohne Begriffe blind wären[89]. Für Steiner ist es »undenkbar, die Möglichkeit einer Bestimmung der gegebenen Welt durch Begriffe darzutun«[90], wenn man an der angegebenen Kantschen Behauptung festhalten wollte. »Denn man nehme an, es seien zwei Elemente des Weltinhaltes gegeben: a und b. Soll ich zwischen denselben ein Verhältnis aufsuchen, so muß ich das an der Hand einer inhaltlich bestimmten Regel tun[91]; diese kann ich aber nur im Erkenntnisakte selbst produzieren, denn aus dem Objekte kann ich sie deshalb nicht nehmen, weil die Bestimmungen dieses letzteren mit Hilfe der Regel eben erst gewonnen werden sollen. Eine solche Regel zur Bestimmung des Wirklichen geht also vollständig innerhalb der rein begrifflichen Entität auf.«[92]

[87] Steiner, Grundlinien, S. 35 f. (Kap. 11).
[88] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. V) S. 97.
[89] Vergl. Kant, Kr. d. r. V. B, S. 75.
[90] Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. IV) S. 57.
[91] Steiner versteht unter »Begriff«: »eine Regel, nach welcher die zusammenhanglosen Elemente der Wahrnehmung zu einer Einheit verbunden werden. Kausalität z. B. ist ein Begriff. Idee ist nur ein Begriff mit größerem Inhalt. Organismus, ganz abstrakt genommen, ist eine Idee.« Wahrheit und Wissenschaft, S. 56.

Weil der Erkenntniswille im Gedanken den *Inhalt* findet, den er sucht und den er als »Sinn«, als »Wesen«, als »Grund« bezeichnet, darum hält es Steiner für notwendig, einzusehen, daß man beim Gedanklichen als bei einem Letzten angelangt ist. Wir würden uns, nach seiner Meinung, in unserem Erkenntnisstreben selbst mißverstehen, wenn wir über das Gedankliche hinaus noch nach einem weiteren Grunde suchen wollten. Wir würden damit nur beweisen, daß wir uns der Inhaltlichkeit des Gedankens, das heißt aber seiner *objektiven* Wesenhaftigkeit, noch nicht voll bewußt geworden sind.

Daß wir über die Sinneswahrnehmung hinausstreben und nach einem Elemente suchen, das uns über ihr Wesen aufklärt, liegt, nach Steiner, *in der Sache* begründet; denn die Sinneswahrnehmung als solche trägt das Wesen, das der Erkenntniswille sucht, nicht in sich. Daß wir gewöhnlich bei dem bloß Gedanklichen uns nicht beruhigen wollen und es in ähnlicher Weise für ergänzungsbedürftig halten wie die Sinneswahrnehmung, trotz aller seiner Klarheit und Bestimmtheit, das hält er für eine »allgemein-menschliche Befangenheit«. Wir brauchten beim Denken nur diese *unsere* Befangenheit zu überwinden, wir hätten hier nicht eine in der Sache liegende Schwierigkeit zu lösen[93].

Zur Überwindung dieser Befangenheit sieht Steiner nicht ein Hinausgehen – was immer nur ein Hinaus-*Schließen* sein könnte – über den Gedankeninhalt als solchen (also nicht nur über den Einzelbegriff, sondern über das Begriffliche überhaupt) für notwendig an; wohl aber eine genügende *Vertiefung* in das Gedankliche, die Konzentration »auf den Gedanken als Gedanken«[94].

c) Das Denken als Gedankenorgan

Damit ist das entscheidende Wort über die Erkenntnistheorie ausgesprochen. Denn der Hinweis auf die Notwendigkeit der Vertiefung in

[92] Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, S. 57.
[93] Vergl. Steiner, Grundlinien, S. 27 (Kap. 8).
[94] Steiner, Vom Menschenrätsel, S. 162; vergl. auch Mein Lebensgang, S. 61 (Kap. III).

den Gedankeninhalt zur Einsicht in dessen objektive Wesenhaftigkeit bedeutet doch nichts anderes, als daß die *Theorie* für das gewöhnliche Bewußtsein hier faktisch *am Ende* ist, weil das gewöhnliche Bewußtsein (das heißt hier das Subjekt mit dem gewöhnlichen Verhältnis zum Gedankeninhalt) das Entscheidende nicht mehr sieht[95].

Was weiterhin für die Theorie getan werden kann, ist, das gewöhnliche Bewußtsein durch die entsprechend unbefangene Beobachtung *seines* Verhältnisses zum Gedanken und zum Erkenntnisvorgang von seiner Befangenheit so weit freizumachen, daß ihm die Handlung der Selbstvertiefung als notwendig und möglich erscheinen kann.

Wir mußten schon zu allem Anfang darauf hindeuten, daß das Auftauchen des Erkenntnisproblems und der Wille zu seiner Lösung bereits der erste Schritt des im Erkenntnisprozeß aufgehenden Bewußtseins über sich selbst hinaus ist (vgl. oben Kap. I). Es hält damit gleichsam inne in seinem Tun, es kommt zur Besinnung. Und indem es sich gerade seiner *Tätigkeit* bewußt wird, begreift es sich als Gegensatz zur »Welt«, stellt es sich als Subjekt den Objekten seiner Tätigkeit entgegen. Daraus entspringt ihm aber auch der Zweifel an der »Objektivität« seiner Tätigkeit.

Die Beachtung des Zustandes der reinen Erfahrung muß allerdings zu

[95] Gerade bei dem unvoreingenommenen Versuch, das Erkennen zu erkennen, stellt sich mit unwidersprechlicher Konsequenz dieses doppelte heraus: daß wir kein anderes Mittel haben, über die vorliegenden Verhältnisse Aufschluß zu bekommen, als die im Denken erarbeiteten Begriffe, und daß alle Diskussionen über diese Verhältnisse solange ohne Entscheidung bleiben müssen, als wir nicht wissen, was ein Begriff ist. (Vergl. die Diskussion bei der Tagung der Kantgesellschaft (1931) über »Das Problem der Realitätsgegebenheit«. s. Philos. Vortr., veröffentlicht v. d. Kantges. Bd. 32).

Steiner zeigt ganz klar, daß es eine im gewöhnlichen Sinne theoretische Lösung des Erkenntnisproblems nicht gibt, sondern allein eine *praktische*. Es handelt sich hier aber um den Primat eines Praktischen, das nach »innen« geht; um Willenseinsatz zur Bildung des Erkenntnisorgans.

Wenn dieses gesteigerte Gedankenerleben möglich ist, dann liegt darin auch die »praktische« Lösung der Probleme des alten »Universalienstreites«. Man hätte dann nur die Aufgabe, sich aus einem Nominalisten, der den Begriff nur als intrasubjektives Formgebilde ansieht, zum Realisten hinaufzusteigern, um die objektive Wesenhaftigkeit des Gedanklichen zu erfassen. (Nic. Hartmann hält es »heute noch« für die »ontologische Grundfrage der Kategorienlehre«, »ob Kategorien Auffassungsweisen des Menschen oder unabhängig von aller Auffassung bestehende Grundzüge der Gegenstände sind«, ob sie »bloß in mente« oder auch »in rebus« bestehen. (Zur Grundlegung der Ontologie S. VIII.)

der Einsicht führen, daß die Erscheinungen für die Sinne nicht als Ergebnis einer subjektiven Tätigkeit angesehen werden können, daß alle Erkenntnistätigkeit an ihnen sich vielmehr erst entzündet. Aber was dann geschieht, die Produktion des Begriffs, ist das nicht ein rein subjektiver Akt, ist das nicht nur der Versuch, diese gegebenen Erscheinungen »verständlich« zu machen? Stünde die Welt in aller Vollkommenheit nicht auch da, wenn es keine Begriffe gäbe? Sind die letzteren nicht nur ein Mittel für das erkennende Subjekt, in einer ihm angemessenen Form *das* zu haben, was in der Erscheinungsform gegeben ist? Macht sich also das Subjekt die Erscheinungen in den Begriffsformen nicht nur zurecht? Ja – so wirkt der subjektivistische Zweifel weiter – wird da nicht auch der ganze »objektive Charakter« der Sinnenwelt wieder äußerst fraglich? Muß es nicht viel einleuchtender erscheinen, auch diese Gegebenheiten für die Sinne auf eine Tätigkeit des Subjekts zurückzuführen, eben auf eine *unbewußte?*

Wenn sich nun auch das erkennende Subjekt in diese seine Tätigkeit »vertiefen« wollte, könnte es dann auch da nicht nur wieder nichts anderes erleben als *sich selbst?* Macht es denn die Täuschung nicht geradezu absolut, wenn es sich von den Erscheinungen auch noch ab und zu dem in seinem Allerinnersten verlaufenden Gedankenerleben hinwendet? Lauert hier nicht wirklich der »Rutsch in den Abgrund der Unphilosophie«, den Ed. v. Hartmann als die »unausweichliche Konsequenz des Phänomenalismus« bezeichnet hat?[96]

Gerade die Forderung der Vertiefung regt also wieder alle die Zweifel auf, die zur Untersuchung des Erkenntnisprozesses überhaupt führten. Wir werden auf das Instrument zu dieser Vertiefung, auf das *Denken* zurückgeworfen.

Und hier scheinen wir dem subjektivistischen Argument nicht entgehen zu können. Beim Denken haben wir es doch gerade mit der Tätigkeit zu tun, in die wir am allerintensivsten verwoben sind. Hier geschieht doch nichts, was wir nicht mit voller Hingabe selbst tun, mit voller Konzentration. Sobald diese nachläßt, sobald nicht jeder Schritt neu *gewollt* ist, schweifen wir ab, entfällt uns der Zusammenhang. Denken ist unser unmittelbarstes, unser ur-eigenstes Tun.

Wir sind es daher, denen das Gegebene nicht genügt. *Wir* suchen nach einem Inhaltvollen. *Wir* bringen den Gedanken zum Dasein. Es ist *unser*

[96] Vergl. die Kritik Ed. v. Hartmanns an Steiners »Philosophie der Freiheit«, mitgeteilt von Steiner in »Das Reich«, Juli 1917, S. 222 f.

Postulat, *unsere* Tätigkeit und schließlich *unser* Gedanke, unsere Gedankenwelt. Also ist das Denken das Allersubjektivste.

Und doch: gerade im Denken glauben wir immer die Forderung der »Objektivität« erfüllen zu müssen. Gerade der intensivste Denker will am entschiedensten von sich abgesehen wissen, will nur auf die *Inhalte* seines Denkens verweisen. Dem Denken ist Subjektivität unausstehlich.

Die ganze Verzweiflung, in die das Erkenntnisstreben geraten kann, wenn es diesen Widerspruch erblickt und keinen Weg zu seiner Lösung sieht, hat *Volkelt* in geradezu dramatischer Weise in seiner Abhandlung »Die Quellen der menschlichen Gewißheit« zum Ausdruck gebracht. Demnach fordert das Denken, obwohl individueller Bewußtseinsvorgang, »transsubjektive Geltung« für seine Inhalte. Aber es soll zur Erfüllung dieser Forderung niemals kommen, es soll die Kraft zur Legitimation seines Anspruchs nicht haben. »Das Denken zieht nicht das Transsubjektive in sich herein, verwandelt sich nicht in das Transsubjektive, lebt nicht im Transsubjektiven. Vielmehr bleibt es, indem es für seine Inhalte transsubjektive Gültigkeit beansprucht, jederzeit durchaus auf dem subjektiven Pole stehen; es ist nichts als dieses individuelle, endliche Bewußtseinsgeschehen. Damit ist gesagt: das Denken kommt mit dem Transsubjektiven nur in der Weise des *Forderns* in Berührung ... Von der *Erfüllung* seiner Forderungen kann es sich niemals überzeugen.«[97] Diese Krisis des Widerspruchs führt Volkelt zu dem katastrophalen Satz: »So ist das Denken dualistisch in sich gespannt und gebrochen. Indem es in sich ist, ist es zugleich ideell über sich hinaus und kann sein eigenes über sich Hinaussein nicht erreichen. So ist also das Denken in seinem Anspruch auf transsubjektive Geltung schließlich sich selber ein *Unbegreifliches*.«[98] [99]

[97] Volkelt, a. a. O. S. 75 f.

[98] ebenda, S. 76.

[99] Der Ästhetiker Volkelt hat selbst die erkenntnistheoretische Untersuchung einer dramatischen Handlung verglichen mit Krisen und Peripetie. Er schildert hier die Katastrophe, die auch zu einer echten Tragödie gehört. Wir erlauben uns die Frage: ist nicht Shakespeares »*Hamlet*« die Personifikation des von Volkelt geschilderten Denkens? Gleicht dieses Denken nicht einer Gestalt, von der Goethe sagte: daß sie keiner Lage gewachsen sei und daß ihr auch keine genüge? »Sein oder Nichtsein, das ist hier die Frage.« Das Denken hat nicht die Kraft, die Lebensrätsel zu lösen, sich selbst zu verstehen. Es vermag nicht einzudringen in das »unentdeckte Land, von deß Bezirk kein Wandrer wiederkehrt«. Aber es ist auch schon zu stark geworden, zu bestimmend, als daß es sich durch den Willen zum Leben, durch den Instinkt, den Trieb einfach ignorieren ließe. Es ist nur mit der Kraft des Zweifels da, noch nicht soweit, den vernichtenden Zweifel zu überwinden, im »Nichts das All zu finden«. Und darum vernichtet es auch die Einheit der Handlung: »Der angebornen Farbe der Entschließung wird des Gedankens Blässe angekränkelt«, durch ein Denken, das sich selbst nur als »individuelles, endliches Bewußtseinsgeschehen« zu begreifen vermag.

Die Beobachtung des Denkens ergibt also, daß dieses unsere allereigenste Tätigkeit ist, daß wir aber mit dieser Tätigkeit das Allerobjektivste, das Notwendige und Allgemeingültige hervorbringen wollen. Von unseren persönlichen *Gefühlen* setzen wir keineswegs voraus, daß sie für alle gelten sollen; wohl aber erheben wir mit unserem Denken, sobald es uns »konsequent« erscheint, diesen Anspruch. Es soll alles, nur nicht ein bloßes »Meinen« sein[100].

Wir erklären also geradezu das Possessivpronomen beim Denken für bloß »formell«, für den Ausdruck der zufälligen Erscheinungsform des Denkens, seines zufälligen Schauplatzes. Wir sprechen das Erlebnis aus, daß wir uns im Denken nicht als die absoluten Schöpfer von Inhalten vorkommen, sondern nur als die Hervor-bringer. Wir sind überzeugt, daß jeder, der die Fähigkeit zum Denken überhaupt hat, dadurch Zugang habe zur Welt der Gedanken. Wir halten das Denken für eine allgemeinmenschliche Begabung und die Welt der Gedanken für ein Reich objektiver Gegebenheiten. Wir sind uns unseres Denkens als einer Fähigkeit des Umgangs mit den Gedanken bewußt.

Gegen diesen phänomenologischen Tatbestand hat sich die Skepsis immer wieder erhoben. Sie zweifelte an der »bloßen« Formalität des Possessivpronomens, also an der Objektivität des Gedankeninhalts, und war stets geneigt, bei der Formalität als solcher stehen zu bleiben, das Possessivum zu verabsolutieren.

Nach Steiner könnte man diesen Standpunkt des Subjektivismus nur einnehmen, wenn sich zeigen ließe, daß wir im Denken nicht nur die Gedanken erfassen und verbinden, sondern, daß wir auch zugleich bestimmen, welche Verbindung unsere Gedanken einzugehen haben[101]. Dieses letztere ist aber keineswegs der Fall. Wir nehmen den *Maßstab* für den Umgang mit der Gedankenwelt gar nicht aus uns selbst, wir »richten» uns vielmehr gerade vollständig nach dem Inhalt der betreffenden Gedanken; wir halten erst dann unser Denken für konsequent, wenn wir überzeugt

[100] Vergl. Hegel, Phänomenologie des Bewußtseins, I. Aufl., S. 28.

[101] Vergl. Steiner, Grundlinien, S. 31 (Kap. 9).

sein können, daß wir uns wirklich nur nach dem Gedankeninhalt gerichtet haben, daß wir völlig von uns, von unseren subjektiven Eigenheiten abgesehen haben und ganz in dem Gedankeninhalt aufgegangen sind. »Wir produzieren einen Gedankeninhalt durchaus nicht so, daß wir in dieser Produktion bestimmten, welche Verbindungen unsere Gedanken einzugehen haben. Wir geben nur die Gelegenheitsursache her, daß sich der Gedankeninhalt seiner *eigenen Natur gemäß* entfalten kann. Wir fassen den Gedanken a und den Gedanken b und geben denselben Gelegenheit, in eine gesetzmäßige Verbindung einzugehen, indem wir sie miteinander in Wechselwirkung bringen. Nicht unsere subjektive Organisation ist es, die den Zusammenhang von a und b in einer gewissen Weise *bestimmt*, sondern der Inhalt von a und b ist das *allein Bestimmende*. Daß sich a zu b gerade in einer bestimmten Weise verhält und nicht anders, darauf haben wir nicht den mindesten Einfluß. *Unser Geist vollzieht die Zusammensetzung der Gedankenmassen nur nach Maßgabe ihres Inhaltes*. Wir erfüllen also im Denken das Erfahrungsprinzip in seiner schroffsten Form.«[102]

Wir erzeugen demnach die Gedankeninhalte nicht, sondern wir nehmen sie wahr. Und das Denken ist nichts anderes als das Instrument dazu. Das Denken ist das »Organ der Ideenauffassung«. So wie alle übrigen Sinnesorgane uns Zugang verschaffen zu dem Teil der Welt, der durch sie zu erscheinen vermag[103], so verschafft uns das Denken den Zugang zur Welt der Gedanken. Die Gedanken sind also nichts anderes als Wahrnehmungen. Sie vermögen nur den Sinnen nicht zu erscheinen, sie erscheinen nur dem ihnen entsprechenden Organ, dem Denken. Das Denken ist das Organ zum Wahrnehmen der Welt, insofern sie Gedanke, Idee ist, ebenso wie das Auge das Organ ist zum Wahrnehmen der Welt, insofern sie Licht, und das Ohr, insofern sie Ton ist. »Das Denken hat den Ideen gegenüber dieselbe Bedeutung wie das Auge dem Lichte, das Ohr dem Ton gegenüber. *Es ist Organ der Auffassung*.«[104] Freilich ein Organ, das nur durch unsere willentliche Betätigung funktioniert, durch das wir vollkommen in Anspruch genommen sind. Es ist unser zentrales Organ.

Der Schein der Subjektivität, der durch die Art der Funktion des Denkens entsteht, muß also durch eine entsprechend kritische Beobachtung

[102] Steiner, Grundlinien, S. 31 f. (Kap. 9).
[103] Vergl. hierzu Fr. Husemann, Das Bild des Menschen als Grundlage der Heilkunst, I. Bd.: ZurAnatomie und Physiologie, S. 130 ff.
[104] Steiner, Goethes naturw. Schr. (Kap. VI) S. 114.

der hier vorliegenden Verhältnisse überwunden werden. Steiner gibt zu, daß hier »für unser Urteilsvermögen eine Schwierigkeit vorliegt«, die aber »für jedes energische Denken zu überwinden ist«[105]. Es kommt hier lediglich auf die doppelte Einsicht an: »daß wir die ideelle Welt *tätig* zur Erscheinung bringen, und ... daß das, was wir tätig ins Dasein rufen, *auf seinen eigenen Gesetzen beruht*«[105].

Das Denken ermöglicht also den Zugang zur Welt der Gedanken. Und diese Gedankenwelt als solche ist nicht das Produkt eines erkennenden Subjekts. Sie ist »eine völlig auf sich selbst gebaute Wesenheit, eine in sich selbst geschlossene, in sich vollkommene und vollendete Ganzheit«[106]. Sie ist also völlig objektiv. Das Denken ist nur die Bewegung in den objektiven Gedankeninhalten, die »Hin- und Herbewegung ... von Begriff zu Begriff«[107]. Es liefert Erfahrung; aber eine solche, die uns nicht in gleicher Weise wie bei den Sinnesorganen ergänzungsbedürftig zu erscheinen braucht, eine inhaltvolle, eine *höhere* Erfahrung[108]. Das eigentlich Bestimmende im Umgang mit den Gedanken ist nicht das Subjekt, sondern der wesentliche Gedankeninhalt, der nur die aktive Hingabe des Subjekts verlangt, um zur Wirksamkeit zu kommen. Die Logik ist für Steiner, ebenso wie für *Hegel*, die Wissenschaft, die durch die Wirksamkeit der reinen Gedanken, der reinen Wesenheiten entsteht. Nur durch die Abkehr von aller sinnlichen Erfüllung und durch die Vertiefung in die Gedanken, wenn sie »von allem empirischen Inhalt noch ganz frei sind«[109], erscheint ihm die Einsicht in ihren selbsteigenen Inhalt möglich. Es entspricht ganz Steiners Ansicht vom reinen Gedanken, was Hegel in der Vorrede zur Logik sagt: »Es kann nur *die Natur des Inhalts* sein, welche sich im wissenschaftlichen Erkennen *bewegt*, indem zugleich diese *eigene Reflexion* des Inhalts es ist, *welche seine Bestimmung* selbst erst setzt und *erzeugt* ... Das Bewußtsein, als der erscheinende Geist, welcher sich auf seinem Wege von seiner Unmittelbarkeit und äußerlichen Konkretion befreit, wird zum reinen Wissen, das sich jene reinen Wesenheiten selbst, wie sie an und für sich sind, zum Gegenstand gibt. Sie sind die reinen Gedanken ..., ihre Selbstbewegung ist ihr geistiges Leben und ist das, wodurch sich die Wissenschaft konstituiert, und dessen Darstellung sie

[105] Steiner, Grundlinien, S. 34 (Kap. 9).
[106] ebenda, S. 32 (Kap. 9).
[107] Steiner, Goethes naturwissenschaftliche Schriften, (Kap. X) S. 157.
[108] Vergl. Steiner, Grundlinien, S. 26 (Kap. 8).
[109] Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. IV) S. 56.

ist.«[110] Allein die Logik ist die Wissenschaft, in der »das Prinzip der Erfahrung in seiner extremsten Bedeutung angewendet werden kann«[111], eine rein beschreibende und allein mit Recht »positivistische« Wissenschaft. »Die Beschreibung des Denkens«, sagt Steiner, »ist zugleich die Wissenschaft des Denkens.«[112] Bei der reinen Erfahrung der Gedanken und Ideen kann man stehen bleiben; sie sind objektive Inhalte. Bei den Sinneserscheinungen stehen bleiben zu wollen, hieße, auf alles Erkennen, auf alle Wissenschaft verzichten.

Die Erkenntnis des »Maßstabs« der Denkvorgänge schließt den Subjektivismus aus. Aber sie bestimmt noch nicht das denkende Subjekt, das Verhältnis des Subjekts zum Denken. Das Denken soll die Fähigkeit sein, sich zum objektiven Gedankeninhalt zu erheben. Kann es dann auch noch als Tätigkeit das sein, was man gewöhnlich als »subjektiv« bezeichnet? Steiner antwortet darauf durch den einfachen Hinweis, daß »Subjekt« ein Begriff ist, wie alle anderen *durch das Denken* erarbeiteten Begriffe. Nicht das Subjekt ist also das erste, sondern das Denken. »Das Subjekt«, sagt Steiner, »denkt nicht deshalb, weil es Subjekt ist, sondern es erscheint sich als ein Subjekt, weil es zu denken vermag.«[113] Das Subjekt bringt nicht das Denken hervor, sondern es entsteht selbst erst durch das Denken. Etwas ist überhaupt nur insoweit Subjekt, als es sich durch das Denken bestimmen läßt, als es sich mit dem Denken verbindet.

Es muß also gerade das Umgekehrte der gewöhnlichen Meinung zugegeben werden: nicht das Denken ist ein nur »individuelles Bewußtseinsgeschehen«, das eine Forderung stellt auf »transsubjektive Geltung«, die es niemals rechtfertigen kann, sondern das individuelle Subjekt muß sich zu seiner Selbstbestimmung mit einem Element verbinden, dem die Enge der individuellen Selbstheit widerspricht, es muß seine »Subjektivität« überwinden. Die »Forderung« der Transsubjektivität stellt also das Denken wirklich, sie ist ihm *wesentlich*. Aber sie ist eine *Forderung* nur für das *individuelle* Subjekt. *Erfüllt* ist diese Forderung, wenn das individuelle Subjekt völlig im Denken aufgegangen ist, im absoluten Subjekt, im völlig »aufgehobenen« Subjekt, in dem, das weder Subjekt noch Objekt ist[114]. »Die Tätigkeit, die der Mensch als *denkendes* Wesen

[110] Hegel, Wissenschaft der Logik, I. Teil, (Phil. Bibl. Bd. 56) S. 6 f.
[111] Steiner, Grundlinien, S. 28 (Kap. 8).
[112] Steiner, Wahrheit und Wissenschaft, (Kap. V) S. 60.
[113] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IV) S. 61.
[114] Das Verhältnis von Denken und Subjekt, wie es bei Steiner erscheint, hat E. A. K. *Stockmeyer* besonders deutlich gemacht in einer Auseinandersetzung mit Heinrich *Rickerts* Begriff des »erkenntnistheoretischen Subjekts«. Rickert kommt zum Begriff des »erkenntnistheoretischen Subjekts« durch einen radikalen Objektivierungsprozeß, d. h. durch Entblößung des Subjekts von allen Eigenschaften physischer und psychischer Art, selbst des Possessivums »mein«, so daß schließlich nur noch der »in allen Begriffen von wirklichen (psychophysischen und psychischen) Subjekten implicite mitgedachte identische Subjektfaktor, ohne den ein Ich überhaupt nicht als Subjekt gedacht werden kann, übrig bleibt.« (Der Gegenstand der Erkenntnis, 6. Aufl., S. 47) Nach Rickerts Ansicht ist nun dieses Subjekt so beschaffen, daß für es allein alles Bewußtseins-*Inhalt* wird, was überhaupt dazu werden kann. Er sagt: »Dies Subjekt ist das einzige, das sich niemals objektivieren läßt, weil es dann sowohl Subjekt wie auch Objekt, also ein verkörperter Widerspruch wäre.« (a. a. O.) Dieses absolute Subjekt Rickerts ist also ein Grenzbegriff, identisch dem Kantischen »Bewußtsein überhaupt«. Es ist selbst vollkommen inhaltlos, ist nur die Form aller Subjekte. »Ich muß«, so schließt Rickert, »zum ›Nichts‹ des *Inhalts* gelangt sein, wenn ich die *Form* aller Subjekte oder das Bewußtsein überhaupt in seiner Reinheit denken will« (a. a. O. S. 57). An dieser Stelle setzt Stockmeyer ein und fordert, daß auch dieses letzte reine Subjekt noch objektiviert werde. Die Möglichkeit hierzu zeige sich schon darin, daß es sich ja *denken* läßt. Als dieses Denkende hat sich dann das reine erkenntnistheoretische Subjekt selbst zum Objekt. Die Begriffe Subjekt und Objekt fließen zusammen. (Vergl. Stockmeyer, Vom Gedankenkampf um die Wirklichkeit, S. 13 ff.) Rickert findet für sein erkenntnistheoretisches Subjekt keinen Inhalt, weil er diesen letzten Schritt, den sein eigener Gedankengang doch nahe legt, nicht macht. Wird er aber gemacht, wird der »verkörperte Widerspruch« vollzogen, dann ergibt sich: dieses reine erkenntnistheoretische Subjekt, dem alles Objekt werden kann, ist nichts anderes als das *Denken*. Dann ist aber auch dieses Subjekt nicht mehr der »Begriffsschatten, der uns unter den Händen zerflattert«, wie es Volkelt in der Rickertschen Fassung erschien. (Volkelt, Qu. d. m. Gew. S. 10 Anm.).

ausübt, ist also keine bloß subjektive, sondern eine solche, die weder subjektiv noch objektiv ist, eine über diese beiden Begriffe hinausgehende. Ich darf niemals sagen, daß mein individuelles Subjekt denkt; dieses lebt vielmehr selbst von des Denkens Gnaden.«[115]

Das Denken äußert sich also zunächst an der Wahrnehmung des Selbst, erweist sich aber als übersubjektiv. »Wir sehen in uns eine schlechthin absolute Kraft zum Dasein kommen, eine Kraft, die universell ist.«[116] Und indem wir uns an diese absolute, universelle Kraft hingeben, sind wir selbst nicht mehr nur die individuellen Einzelwesen, die im Gegensatz stehen zu aller Welt, sondern wir sind selbst absolut, herausgehoben aus

[115] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IV) S. 61 f.
[116] ebenda, (Kap. V) S. 93.

der Enge der individuellen Selbstheit. »Indem wir denken, sind wir das alleine Wesen, das alles durchdringt.«[117] Unser Denken hat nichts zu tun mit den Grenzen, die uns die Selbstwahrnehmung zeigt; im Denken sind wir »Träger einer Tätigkeit, die von einer höheren Sphäre aus«[118] unser begrenztes Dasein bestimmt. Denken heißt, in diese höhere Sphäre eintauchen, in die Sphäre, die das Individuelle und darum auch die Individuen *übergreift*, in der die Individuen ihre Einheit finden. Steiner hält es für »eine Grundforderung des philosophischen Denkens«, das Vorurteil zu überwinden, daß es »so viele Gedankenwelten gibt als menschliche Individuen«[119]. Der Begriff des Dreiecks, den ein Kopf erfaßt, sei derselbe wie der von einem anderen ergriffene. Man müsse sich zur Überzeugung bringen können, daß es eben nur einen *einzigen* Gedankeninhalt gibt und daß »unser individuelles Denken« nichts weiter ist als »ein *Hineinarbeiten* unseres Selbstes, unserer individuellen Persönlichkeit in das *Gedankenzentrum* der Welt«[119]. »Der einheitliche Begriff des Dreiecks wird nicht dadurch zu einer Vielheit, daß er von vielen gedacht wird. Denn das Denken der Vielen selbst ist eine Einheit.«[120]

Je mehr wir uns also der übersubjektiven Tätigkeit des Denkens ergeben, desto mehr werden wir zum reinen Organ der Gedanken- und Ideenwelt, frei von subjektiver Willkür. Damit verliert dann auch die Ideenwelt für uns mehr und mehr das, was man als ihren Zwang, den »logischen Zwang« des Gedanklichen auf das Subjekt bezeichnet hat. Im Denken selbst wirkt niemals ein »transzendentes Sollen«, von dem es den »Maßstab« für seine Bestimmungen hernehmen müßte. Wo gedacht wird, da vollzieht sich der Prozeß durch den ungehinderten, unmittelbaren Einblick in das Wesen der Objekte. Als logisch zwingend, als »transzendentes Sollen«, kann das, wodurch das Denken bestimmt ist, lediglich *psychologisch* angesehen werden, nicht erkenntnistheoretisch, weil man es bei diesen Erscheinungen nur mit Wirkungen des Denkens auf das psychische Sein zu tun hat bzw. auf ein Subjekt, das sich noch nicht zur vollen selbstlosen Hingabe an das Denken entschlossen hat[121].

[117] Steiner, Philosophie der Freiheit, S. 93.

[118] ebenda, S. 92.

[119] Steiner, Grundlinien, S. 34 (Kap. 9); vergl. auch Philosophie der Freiheit, S. 93.

[120] Steiner, Philosophie der Freiheit, S. 93.

[121] Vergl. Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis, 3. Aufl., S. 201 ff. Das »transzendente Sollen« als maßgebender Gegenstand der Erkenntnis bleibt als *psychologischer Rest* in Rickerts Erkenntnistheorie stehen. Vielleicht könnte man es gerade als den Grenzbegriff zwischen Psychologie und Erkenntnistheorie bezeichnen, als den Begriff, den sich das sich als »Seele« erlebende Ich vom »Geist« macht, als welchen es sich selbst noch nicht zu erleben vermag.

Steiner lehnt die Rede vom »logischen Zwang« als der Natur des Denkens widersprechend ab. »Wir kennen«, nach ihm, »überhaupt nichts in der Welt genauer als unsere Gedanken. Soll da nun ein gewisser Zusammenhang auf Grund eines inneren Zwanges hergestellt werden, wo alles so klar ist? Was brauche ich den Zwang, wenn ich die Natur des zu Verbindenden kenne, durch und durch kenne, und mich also nach *ihr* richten kann. Alle unsere Gedankenoperationen sind Vorgänge, die sich vollziehen auf Grund der *Einsicht* in die Wesenheiten der Gedanken und nicht nach Maßgabe eines Zwanges. Ein solcher Zwang widerspricht der Natur des Denkens.«[122] Im Denken ist eben alle Notwendigkeit in der Freiheit des Einblicks aufgehoben.

Was also der Erkenntniswille erstrebt, indem er sich gegenüber der Äußerlichkeit der Erscheinungen zum Postulat der Bestimmung, der Einsicht in das Wesentliche erhebt, das findet er im Denken. Das Denken entpuppt sich als die übersubjektive, absolute Fähigkeit, als das Organ für die wesentlichen Inhalte. Im Denken findet daher der Erkenntnisdrang das Mittel für seine Befriedigung, und darum kann auch eine befriedigende Erklärung der übrigen Welt des Gegebenen nur durch das Denken erwartet werden.

[122] Steiner, Grundlinien, S. 35 (Kap. 9).

IV. Das Erkennen

a) Das Verhältnis von Begriff und Wahrnehmung

Die Beobachtung der den Erkenntnisvorgang konstituierenden Faktoren hat also ergeben: einerseits die in Mannigfaltigkeit, im Neben- und Nacheinander der Erscheinungen sich erschöpfende Welt des unmittelbar Gegebenen; andererseits die Welt der Gedanken, als einen Organismus sich gegenseitig tragender Inhalte. Die eine Seite dieser Gesamtwelt unseres Erlebens ist uns durch die Sinnesorgane äußerer und innerer Art zugänglich, die andere kann durch das Denken ergriffen werden.

Diese Sinnes- und Denkorganisation als bloß subjektiv, das heißt eine etwa an sich bestehende Welt in Erscheinungsformen umgestaltend zu bezeichnen, hat sich der unbefangenen Beobachtung als unmöglich erwiesen. Bedienen wir uns der Sinne, so können wir nur bei der Beobachtung des unmittelbar Gegebenen stehen bleiben, zu dem die Sinnesorganisation selbst gehört. Erheben wir uns zum Denken, so sind wir in einer übersubjektiven, absoluten Tätigkeit begriffen, durch die wir uns auch selbst erst bestimmen.

Wir müssen also den *objektiven Charakter* sowohl der Wahrnehmung als auch des Gedanklichen, des Begriffs, anerkennen. Wir können beide nur als zwei Seiten der *einen* Welt betrachten, die wir nicht erschaffen, sondern mit Hilfe entsprechender Organe wahrnehmen.

Damit ist aber auch der objektive Charakter der *Verbindung* dieser zwei Seiten der Welt zu ihrer eigentümlichen Einheit ohne weiteres gesichert. Das »Erkennen« ist nichts anderes als die *Synthese* der beiden objektiven Seiten der Welt zur objektiven Einheit. In dieser Synthese erfassen wir die Ganzheit der Welt oder, auf die einzelne Erscheinung bezogen, die Ganzheit des »Dinges«, des Dinges, wie es an sich ist, das *Ding an sich*.

So ergibt sich der Erkenntnisbegriff mit Notwendigkeit aus der Analyse des Erkenntnisvorgangs. Nur hat er freilich zunächst noch den Charakter des Postulats, bis die *Möglichkeit* der angegebenen Synthese eingesehen ist. Bisher erschienen ja Begriffs- und Wahrnehmungswelt gerade in ihrer vollen Gegensätzlichkeit, in ihrer Ausschließlichkeit. Jetzt muß sich die Möglichkeit des *Überganges* von einem Bereich in den andern zeigen, wenn nicht die Synthese zwar praktisch tatsächlich, aber theoretisch undurchsichtig bleiben und damit die Welt wenigstens theoretisch in zwei heterogene Teile zerrissen sein soll.

Wir haben also das gegenseitige Verhältnis von Begriff und Wahrnehmung aufzusuchen. Dazu ist zunächst ihre Gegensätzlichkeit nochmals in aller Schärfe herauszustellen und dann zu untersuchen, wie *tief* ihr Gegensatz ist.

Im Anschluß an Steiner läßt sich sagen: Die Wahrnehmung ist immer ein besonderes »Dieses«. Zu ihm treten ebensolche besondere »Jene«, also andere »Diese«. Sie machen zusammen das Aggregat der Erscheinungswelt aus.

Dieser Mannigfaltigkeit steht der Begriff als strenge Einheit gegenüber. »In ihm gibt es keine Besonderung, keine Teile, er vervielfältigt sich nicht, ist, unendlich oft vorgestellt, immer derselbe.«[123] Das besondere »Dieses«, wie es die Wahrnehmung ausmacht, ist dem Begriff ganz fremd; es ist begrifflich nicht zu bestimmen, es ist nur *anzudeuten*, es liegt *außerhalb* des Begriffs[124]. Man kann daher auch niemals sagen: »diese begriffliche Einheit muß in diese oder jene anschaulichen, besonderen Mannigfaltigkeiten zerfallen«[125]. Der Begriff kennt die Besonderheit nicht, diese läßt sich aus ihm nicht deduzieren. Und wie es keine Möglichkeit einer Deduktion der Wahrnehmung aus dem Begriff gibt[126], so auch nicht einer Induktion, einer Gewinnung des Begriffs aus der Beobachtung der Wahrnehmungen[127]. Wir können nicht durch die bloße Betrachtung einer Reihe von Dreiecken zu dem Begriff »Dreieck« kommen[128]. Was uns das Dreieck allererst anschaulich macht, sind seine Besonderheiten: die Länge der Seiten, die Größe der Winkel, die Lage. Und diese gehen gerade in den Begriff nicht ein[129]. »Der Begriff kann seinen Inhalt nicht aus der Erfahrung entlehnen, denn er nimmt gerade

[123] Steiner, Goethes naturwissenschaftliche Schriften, (Kap. IX) S. 139.
[124] Vergl. hierzu: Hegel, Phänomenologie des Geistes, 1. Aufl., S. 22 ff.
[125] Steiner, Goethes naturwissenschaftliche Schriften, (Kap. IX) S. 140.
[126] ebenda, S. 141.
[127] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IV) S. 59. »Wahrnehmungen« nennt Steiner die unmittelbaren Empfindungsobjekte »äußerer und innerer Art (z. B. Farben, Gefühle), . . . insofern das bewußte Subjekt von ihnen durch Beobachtung Kenntnis nimmt«. Vergl. Philosophie der Freiheit, S. 63 (Kap. IV).
[128] Vergl. hierzu Husserls Ausführungen über »Locke's allgemeines Dreieck«, Logische Untersuchungen, 2. Teil, S. 132 f.
[129] Vergl. Steiner, Grundlinien, S. 42 (Kap. 10).

das Charakteristische der Erfahrung, die Besonderheit nicht in sich auf. Alles, was die letztere konstituiert, ist ihm fremd.«[130]

Wenn nun aber auch der Begriff als solcher die Besonderheit nicht in sich aufnimmt, so schließt er sie doch auch nicht aus. Er *übergreift* vielmehr die Besonderheit. Er ist das *Allgemeine* der Besonderheit. »Wären die Bestimmungen des Denkens solche, daß man ihnen nur auf *eine* Art genügen könnte, dann wäre es wirklich in sich selbst abgeschlossen; wir könnten aus demselben nicht heraus. Das ist aber nicht der Fall. Diese Bestimmungen sind solche, daß ihnen auf *mannigfache* Weise genüge geschehen kann. Nur darf dann dasjenige Element, welches diese Mannigfaltigkeit bewirkt, nicht selbst *innerhalb* des Denkens gesucht werden.«[131] Das Besondere geht in das Denken ebensowenig ein, wie das Allgemeine in die Sinnesorgane. Der allgemeine Inhalt des Begriffs läßt sich nicht *anschauen*, die Besonderheit der Wahrnehmung nicht *begreifen*[132]. Aber die Besonderheiten der Wahrnehmungen *fügen sich* dem Allgemeinen des Begriffs *ein*, sie erweisen sich als zum Begriff *gehörig*. »Nehmen wir die Gedankenbestimmung: die Erde zieht jeden Körper an, so werden wir alsbald bemerken, daß der Gedanke die Möglichkeit offen läßt, in der verschiedensten Weise erfüllt zu werden.«[133] Jede besondere Wahrnehmung ist eben nichts anderes als die »Spezialisierung« eines Gedankeninhaltes[134]. Und diese Spezialisierungen sind gar nicht etwas für sich. Sie haben ihre Möglichkeit im Allgemeinen des Begriffs. Wahrnehmung und Begriff sind nicht dem *Wesen*, sondern nur dem *Grad* nach verschieden. »Was die Anschauung wirklich wesentlich von der Idee unterscheidet, ist eben dieses Element, das nicht in Begriffe gebracht werden kann und das eben erfahren werden muß. Dadurch stehen sich Begriff und Anschauung zwar als wesensgleiche, jedoch verschiedene Seiten der Welt gegenüber. Und da die letztere den ersteren fordert, . . . beweist sie, daß sie ihre Essenz nicht in ihrer Besonderheit, sondern in der begrifflichen Allgemeinheit hat.«[135]

In den bloßen Besonderheiten ist der Begriff vernichtet. Diese sind als solche *wesentlich* negativ, das heißt, sie haben ihr Wesen nicht in sich.

[130] Steiner, Goethes naturw. Schriften, (Kap. IX) S. 141 f.
[131] Steiner, Grundlinien, S. 44 (Kap. 11).
[132] Vergl. Steiner, Goethes naturw. Schriften, S. 141; dasselbe bei Kant Kr. d. r. V. B, S. 75.
[133] Steiner, Grundlinien, S. 44 (Kap. 11).
[134] ebenda, S. 45 (Kap. 11).
[135] Steiner, Goethes naturw. Schriften, (Kap. IX) S. 141.

Eine *bloße* Wahrnehmung »ist« darum aber auch überhaupt »nichts«. Es »gibt« eine bloße Wahrnehmung überhaupt nicht. Eine bloße Wahrnehmung ist *Schein*. Wahrnehmungen sind nur die *extensiven* Ausgestaltungen der begrifflichen Inhalte. In den Wahrnehmungen schießt der Begriff in die *Zahl*.

b) Wirklichkeit und Bewußtsein

Damit ist aber zugleich klar, daß es auch den Begriff bloß für sich nicht »gibt«, daß er als solcher keine Wirklichkeit ist. Es hängen ihm ja stets die Wahrnehmungen, seine Ausgestaltungen gleichsam, an. Begriff und Wahrnehmung können nur als zwei Seiten *einer* und der selben Wirklichkeit angesehen werden. Sie widersprechen sich also nicht, sondern sie *ergänzen* sich vielmehr. Das *Ganze* der Wirklichkeit ist weder im Begriff noch in der Wahrnehmung erschöpft, sondern in der *Einheit* beider.

Es hat daher, nach Steiner, gar keinen Sinn, einen Widerspruch zwischen beiden Seiten der Welt konstruieren zu wollen, etwa das Konkrete der »lebendigen« Anschauung der »Abstraktheit« des Begriffs entgegenzusetzen. Sie sind nicht ohne einander da, sie stehen in einer *unaufhebbaren Korrelation*. »Man sagt gewöhnlich, das Erfahrungsobjekt sei individuell, sei lebendige Anschauung, der Begriff dagegen abstrakt, gegen die inhaltvolle Anschauung arm, dürftig, leer. Aber worin wird hier der Reichtum der Bestimmungen gesucht? In der Zahl derselben, die eben bei der Unendlichkeit des Raumes unendlich groß sein kann. Darum ist aber der Begriff nicht weniger vollbestimmt. Die Zahl von dort ist bei ihm durch Qualitäten ersetzt. So wie aber im Begriffe sich die Zahl nicht findet, so fehlt der Anschauung das Dynamisch-Qualitative der Charaktere. Der Begriff ist ebenso individuell, ebenso inhaltsvoll wie die Anschauung. Der Unterschied ist nur der, daß bei Erfassung des Inhalts der Anschauung nichts notwendig ist als offene Sinne, rein passives Verhalten der Außenwelt gegenüber, während der ideelle Kern der Welt im Geiste durch dessen eigenes spontanes Verhalten entstehen muß, wenn er überhaupt zum Vorschein kommen soll. Es ist eine ganz belanglose und müßige Redensart zu sagen: der Begriff sei der Feind der lebendigen Anschauung. Er ist ihr Wesen, das eigentlich treibende und wirkende Prinzip in ihr, fügt zu ihrem Inhalte den seinen hinzu, ohne den ersteren aufzuheben –

denn er geht ihn als solcher nichts an – und er sollte der Feind der Anschauung sein! Feind ist er ihr nur, wenn eine sich selbst mißverstehende Philosophie den ganzen, reichen Inhalt der Sinnenwelt aus der Idee herausspinnen will. Denn sie liefert dann, statt der lebendigen Natur, ein leeres Phrasenschema.«[136]

Die Analyse des Erkenntnisvorganges hat ja gerade durch die Herstellung des Zustandes der reinen Erfahrung gezeigt, was die *bloße* Wahrnehmungswelt ist (vergl. oben S. 9), und damit zugleich, daß der »naive Realist« gar nicht in und von der bloßen Wahrnehmungswelt lebt. Was er seine »lebendige Anschauung« nennt, ist gar keine reine Anschauung. Sie verdankt vielmehr ihr Leben und ihre Stabilität gerade dem Denken, das in die Anschauung einfließt, ohne bemerkt zu werden. Der naive Realist beobachtet nicht *rein*, sondern *denkend*. Nur weiß er das nicht, und wenn ihm das Denken dann rein als solches vorgehalten wird, dann verkennt er es. Dann will er der abstrakten Form, in der er es festhalten soll, das Leben nicht zutrauen, das ihm aus der Anschauung entgegenkommt und das gerade vom Denken stammt. Steiner hat diese Tatsache zum Ausgangspunkt seiner Untersuchungen über das Denken in der »Philosophie der Freiheit« gemacht und sagt dort über die Einstellung des naiven Realisten: »Der Grund, warum das Denken bei der Betrachtung der Dinge zumeist übersehen wird, . . . liegt in dem Umstande, daß wir nur auf den Gegenstand, über den wir denken, nicht aber zugleich auf das Denken unsere Aufmerksamkeit richten. Das naive Bewußtsein behandelt daher das Denken wie etwas, das mit den Dingen nichts zu tun hat, sondern ganz abseits von denselben steht und seine Betrachtungen über die Welt anstellt. Das Bild, das der Denker von den Erscheinungen der Welt entwirft, gilt nicht als etwas, was zu den Dingen gehört, sondern als ein nur im Kopfe des Menschen existierendes; die Welt ist auch fertig ohne dieses Bild. Die Welt ist fix und fertig in allen ihren Substanzen und Kräften; und von dieser fertigen Welt entwirft der Mensch ein Bild. Die so denken, muß man nur fragen: mit welchem Rechte erklärt ihr die Welt für fertig, ohne das Denken? Bringt nicht mit der gleichen Notwendigkeit die Welt das Denken im Kopfe des Menschen hervor, wie die Blüte an der Pflanze? Pflanzet ein Samenkorn in den Boden. Es treibt Wurzel und Stengel. Es entfaltet sich zu Blättern und Blüten. Stellet die Pflanze euch selbst gegenüber. Sie verbindet sich in eurer Seele mit einem

[136] Steiner, Goethes naturw. Schriften, S. 142.

bestimmten Begriffe. Warum gehört dieser Begriff weniger zur ganzen Pflanze als Blatt und Blüte? Ihr saget: die Blätter und Blüten sind ohne ein wahrnehmendes Subjekt da; der Begriff erscheint erst, wenn sich der Mensch der Pflanze gegenüberstellt. Ganz wohl. Aber auch Blüten und Blätter entstehen an der Pflanze nur, wenn Erde da ist, in die der Keim gelegt werden kann, wenn Licht und Luft da sind, in denen sich Blätter und Blüten entfalten können. Gerade so entsteht der Begriff der Pflanze, wenn ein denkendes Bewußtsein an die Pflanze herantritt.«[137]

Daß dieser *Begriff* der Pflanze erst *entstehen* muß, das liegt eben auch gar nicht im Wesen der Sache begründet, sondern allein im *Wesen des Bewußtseins*. Das menschliche Bewußtsein ist so organisiert, daß es einen *Schnitt* führt durch die Ganzheit der Welt, daß es deren Einheit in die *Zweiheit* von Sinnen- und Gedankenwelt auseinanderreißt und sie damit zu einer *Schein*-welt macht. In dieser auseinandergerissenen Scheinwelt findet sich das erkennende Bewußtsein vor, und zwar zunächst so, daß ihm die eine und gerade die wesentliche Seite überhaupt *ausgelöscht* ist. Die Erscheinungen werden ihm dadurch zum Rätsel. Es fragt nach dem »Was«, nach dem Wesen dieser Erscheinungen. Aber es könnte diese Frage wiederum gar nicht stellen, wenn es nicht wüßte, was »Wesen« ist, wenn es nicht selbst im Wesen stünde. Der Widerspruch, in dem sich das Bewußtsein durch den selbst hergestellten Schein erlebt, ist nur die Folge davon, daß in seinem Innern das Wesen der Erscheinungen selbst zum Dasein drängt und seine Wiedervereinigung verlangt.

Die geforderte Synthese wird im Erkenntnisakt vollzogen. Im Erkennen baut sich das Bewußtsein die Welt »wirklichkeitsgemäß« wieder auf, die ihm durch seine eigene Organisation a priori zum Schein zerstört ist. Die »Idee des Erkennens« ist in der Vereinigung der durch die Organisation des Bewußtseins zerrissenen Wirklichkeit in die *bewußte* Wirklichkeit realisiert. Und in dieser Realisierung der Idee des Erkennens liegt die Bedeutung des Bewußtseins. »Wenn die Welt bloß von Sinnenwesen bewohnt wäre, so bliebe ihr Wesen (ihr ideeller Inhalt) stets im Verborgenen; die Gesetze würden zwar die Weltprozesse beherrschen, aber sie kämen nicht zur Erscheinung. Soll das letztere sein, so muß zwischen Erscheinungsform und Gesetz ein Wesen treten, dem sowohl Organe gegeben sind, durch die es jene sinnenfällige, von den Gesetzen abhängige Wirklichkeitsform wahrnimmt, als auch das Vermögen, die Gesetzlich-

[137] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. V) S. 88 f.

keit selbst wahrzunehmen. Von der einen Seite muß an ein solches Wesen die Sinnenwelt, von der anderen das ideelle Wesen derselben herantreten, und es muß in eigener Tätigkeit diese beiden Wirklichkeitsfaktoren verbinden.«[138]

Mit der Idee des Erkennens wird also zugleich die Idee des Bewußtseins realisiert. Indem die Wirklichkeit zum Bewußtsein kommt, entsteht ein wirkliches Bewußtsein. Durch die Trennung der einheitlichen Welt der Wirklichkeit in Wahrnehmungs- und Begriffswelt entsteht die Scheinwelt der bloßen Wahrnehmungen und bloßen Begriffe. Aber in ihr liegt die Möglichkeit des Bewußtseins. Wirklich wird dieses Bewußtsein erst, wenn in ihm, das heißt, wo es dann auftritt, die Fähigkeit der Synthese wirksam ist.

Es ist also beim Erkennen nicht so, daß eine fertige Welt dem Bewußtsein gegenüberstünde und dieses nur versuchte, die fertige Welt in einer *ihm angemessenen* Form sich zurechtzumachen. Es wäre wahrhaftig das allergrößte Erkenntnisrätsel, wie in einer sonst so einheitlichen Welt ein derartig »ausgefallenes« Bewußtsein überhaupt entstehen sollte. Liegt denn diese Bewußtseinsorganisation nicht selbst ganz in der Welt der übrigen Erscheinungen? Baut sie sich nicht aus diesen gleichen Erscheinungen überhaupt auf?[139] Freilich hat sich gezeigt, daß Erkenntnis ohne die Aktivität des Bewußtseins nicht möglich ist. Aber es ist notwendig, einzusehen – und die Analyse Steiners führt zu dieser Einsicht – daß der Erkenntniswille sich überhaupt erst und nur dadurch entzündet, daß das erkennende Bewußtsein auf diese zerrissene Scheinwelt stößt, auf eine Welt, die eben nicht fertig, nicht auf sich stehend, nicht abbildbar, sondern im höchsten Grade unbefriedigend und ergänzungsbedürftig ist. Steiner erwidert daher auf die Anschauung des kritischen Idealismus: »*Wie* die sinnliche Welt *erscheint*, wenn sich der Mensch ihr unmittelbar gegenüberstellt, das hängt zweifellos von der Wesenheit seiner Seele ab. Folgt aber daraus nicht, daß er diese Erscheinung der Welt eben *durch seine Seele* bewirkt? . . . Es liegt im Wesen der Seele, beim ersten Anblick der Dinge etwas *auszulöschen*, das zu ihrer Wirklichkeit gehört. Daher sind sie für die Sinne so, wie sie nicht in Wirklichkeit sind, sondern so, wie sie die Seele gestaltet. Aber ihr *Schein* (oder ihre bloße Erscheinung) beruht darauf, daß die Seele ihnen erst weggenommen hat, was zu ihnen

[138] Steiner, Grundlinien, S. 56 (Kap. 13).
[139] Vergl. Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. VI) S. 107.

gehört. Indem der Mensch nun nicht bei dem ersten Anschauen der Dinge verbleibt, fügt er im Erkennen das zu ihnen hinzu, was ihre volle Wirklichkeit erst offenbart. Nicht durch das Erkennen fügt die Seele etwas zu den Dingen hinzu, was ihnen gegenüber ein unwirkliches Element wäre, sondern *vor* dem Erkennen hat sie den Dingen genommen, was zu ihrer wahren Wirklichkeit gehört«.[140]

c) Der Erkenntnisakt

Aber der kritische Idealismus übersieht auch völlig, was der *Erkenntnisakt* für den Menschen ist, was er an ihm *erlebt*. Die Frage ist doch: wie kommen wir überhaupt dazu, zu einer Erscheinung oder einem Vorgang, die uns als solche völlig rätselhaft sind, den Begriff, die wesentliche Seite zu finden? Es ist ganz alltäglich: wir »vertiefen« uns zu diesem Zweck in *denkender* Beobachtung in die entsprechenden Objekte, wir suchen ihre feinsten Äußerungen, ihre leisesten Bewegungen aufzufassen, wir bringen sie in Wechselwirkung mit anderen uns schon bekannteren Erscheinungen, um die Arten ihrer Reaktionen zu erfahren; kurz: wir suchen sie möglichst allseitig, in ihrer ganzen Signatur kennen zu lernen. Nur aus solchem intimen, völligen »Eingehen« auf das Objekt entspringt uns dasjenige, was wir suchen: der wesentliche Inhalt, der Begriff, die höhere Erfahrung in der Erfahrung.

Für den Erkennenden ist das Sichheraufarbeiten des Begriffs aus der Tiefe des Bewußtseins an dessen Oberfläche, während er so »bei der Sache« ist, und das Zusammenfließen der beiden bisher getrennten Teile der Sache zur Einheit das große, »wesentliche« Erlebnis; es ist um so bedeutender, je mehr Mühen der Erkenntnisweg gekostet hat. Es ist das Glück des Erkennenden, wenn ihm nach vielen vergeblichen Erkenntnisversuchen das Wesentliche der Sache sich *erschlossen* hat. Und nur in solchem Erkenntniserlebnis leuchtet zunächst auf, was Wesen, was Idee einer Sache heißt, was überhaupt Wirklichkeit ist und was Steiner mit den Worten ausgesprochen hat: »Indem sich das Denken der Idee bemächtigt, verschmilzt es mit dem Urgrunde des Weltendaseins; das, was außen wirkt, tritt in den Geist des Menschen ein: er wird mit der objek-

[140] Steiner, Die Rätsel der Philosophie, S. 597 f.

tiven Wirklichkeit auf ihrer höchsten Potenz *eins. Das Gewahrwerden der Idee in der Wirklichkeit ist die wahre Kommunion des Menschen.*«[141]

Aber dieses »Eingehen« auf die Welt, woraus die Erkenntnis entspringt, hat seine Voraussetzung. Es hängt von unserem *Fragen* ab. Und dieses Fragen ist wiederum bedingt. Wir »interessieren« uns bekanntlich nur für die Welt, die innere und die äußere, wenn wir einmal intim erfaßt haben, daß es da etwas zu suchen und zu finden gibt, und nicht zuletzt, wie schön, wie beglückend dieses ist. Das gilt für alle Stufen des »Entdeckens«, vom allerersten kindlichen Sich-Hineinleben in die Umgebung bis zu den höchsten Ausgestaltungen der Wissenschaft. Unsere *Fragen* an die Welt hängen ganz davon ab, wie weit wir das kennengelernt haben, was man fragen kann. Tausende gehen an Erscheinungen vorüber, die ihnen zu alltäglichen Selbstverständlichkeiten geworden sind, das heißt, zu denen sie bisher nur die alleräußerlichsten Beziehungen hergestellt haben. Und *einer* entdeckt daran ein Gesetz, mit dem sich ein ganzes Weltgebiet plötzlich überschauen läßt. Eine solche Entdeckung wird doch erst möglich, wenn es einem einfällt, daß man nach so etwas wie einem »Gesetz« überhaupt fragen kann.

Ein Gesetz oder überhaupt irgendeine Einsicht ist aber nichts anderes als eine Begriffsbestimmung. Unsere Fragen und ihre Art und Tiefe hängen also allein von unserem Verhältnis zum Begrifflichen, zum Denken überhaupt ab. Je tiefer wir uns in das Denken hineinarbeiten, je bedeutender und umfassender uns dadurch die Gedankenwelt wird, desto bestimmter werden unsere Fragen, desto mehr kann uns die Welt interessieren. In unserem erkennenden Umgang mit der Welt handelt es sich also um nichts anderes als um ein *Wiederfinden* dessen, was wir seinem Wesen nach schon kennen. Wir würden es gar nicht suchen, wenn wir es nicht kennten[142].

Das Sich-Hineinarbeiten in die Welt der Gedanken, die *Ausbildung des Denkens* ad infinitum ist also die notwendige Voraussetzung für eine »wirklichkeitsgemäße« Weltbetrachtung. Hier liegt der wahre Ursprung, das *wahre Apriori* aller Erkenntnis[143].

Jetzt darf aber nicht übersehen werden, wie der Erkenntnisakt, der aus der Frage geboren wird, so wie diese aus dem Erleben des Gedankenwesens, nun weiter verläuft. Er verläuft so, daß wir uns, wie schon gesagt, denkend an die Erscheinungen wenden, völlig auf sie eingehend. Das heißt aber: völlig *vergessend* unsere bisherigen Einsichten; diese Einsichten, dieses Wissen ganz außer acht lassend. Wir können noch so viel wissen, noch so viel eingesehen haben: *vor dem Objekt muß das* bisher erworbene *Wissen schweigen.* Es muß zurückstehen. Es gilt nur der *reine denkende Blick* auf das Phänomen. Denn wir wissen ja gerade nicht, *was* dieses Phänomen ist, *welcher* von allen ideellen Inhalten, die uns bisher zukamen, ihm entspricht. Es könnte durchaus sein und trifft immer wieder zu, daß wir Phänomenen gegenüber zu Gedankengestaltungen gezwungen werden, von denen wir bisher überhaupt noch keine Ahnung hatten. Die Summe aller *möglichen* Begriffe braucht doch mit der Summe derer, die wir uns im bisherigen Leben angeeignet haben oder die die Menschheit in ihrer bisherigen Geschichte sich erworben hat, nicht identisch zu sein![144]

Es hilft uns also vor dem neuen Phänomen von unserem bisherigen Erkennen und Wissen nur die *Frucht:* die Kraft, die Subtilität, die überschauende Klarheit, die unser Denken im Umgang mit der Gedankenwelt erhalten hat. Zum Erkennen muß sich das bisherige Wissen in *Fähigkeit* verwandeln, wenn ein wirklichkeitsgemäßes Ergebnis resultieren soll.

Wir können freilich die logischen Funktionen des Denkens, so wie wir sie bis zu einem gewissen Zeitpunkt kennen gelernt haben, systematisch ordnen, wir können aus diesen Funktionen wohl Kategorien und Grundsätze deduzieren, von denen wir annehmen möchten, daß sie immer erfüllt werden müssen, wenn Erkenntnis zustande kommen soll. Aber das Denken ist in den Momenten des Erkennens von all diesen Formen und Postulaten frei. Es muß so sehr in der absoluten Möglichkeit schweben, daß ihm eine Erkenntnis, die allen bisherigen Erfahrungen gänzlich widerspricht, eben als möglich erscheint.

Die Synthesis von Wahrnehmung und Begriff, die dieses vom Wissen befreite Denken[145] im Erkenntnisakt vollzieht, ist also jedesmal ein *Ur-Akt.* Das Empirische ist der Anstoß zu diesem Akt. Aber er wäre unvollziehbar, wenn nicht das alles durchdringende Denken zur äußeren Form des Gegebenen den entsprechenden ideellen Inhalt erschauen könnte, wenn es nicht *intuitiv* wäre. Durch die Fähigkeit zur *Intuition* vermag das Denken zu den Erscheinungen den wesentlichen Inhalt zu finden. Es

[141] Steiner, Goethes naturw. Schriften, (Kap. VI) S. 113 f.
[142] Vergl. Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. VII) S. 119.
[143] Hier liegt auch das Recht Kants gegen Hume begründet.
[144] Vergl. Steiner, Grundlinien, S. 46 (Kap. 11); Goethes naturwissenschaftliche Schriften, (Kap. X) S. 156 f.
[145] Vergl. oben S. 12.

schreibt also der Welt keine Gesetze vor – damit würde es sich ihre wesentlich und eigentliche Seite gerade *verdecken* – sondern es macht sich zum reinen Organ der Auffassung der Gesetze, die diese Welt gestalten und beherrschen[146].

Im Erkenntnisakt setzt sich also das Denken über jegliches »System« – und wenn es sein allereigenstes wäre – hinweg. Was nachher Inhalt seines Systems werden kann, das ist das *Ergebnis* solcher Akte der Erkenntnis, nicht ihre Voraussetzung. Erkenntnis wird nur möglich durch die Überwindung, die *Negation* eines solchen Systems. Nur wenn das so ist, wird Erkenntnis nicht zur Vergewaltigung[147], zum Beispiel der Natur durch willkürliche Hypothesen, sondern zur Wirklichkeitserkenntnis; denn nur so bietet sie dem Objekt die Möglichkeit, sein Wesen ungehindert auszusprechen.

d) Das Problem der Erkenntnisgrenze

Das Erkennen hängt also von zwei Voraussetzungen ab: einmal von der Organisation des Bewußtseins, die den Schnitt führt durch die Einheit des Weltganzen und dabei die ideelle Seite der Erscheinungen auslöscht. Darauf beruht die *Notwendigkeit* der Erkenntnis. Zum andern von der Denkfähigkeit, durch welche die ideelle Seite der Erscheinungen intuitiv erfaßt und mit diesen zur Einheit verbunden werden kann. Darauf beruht die *Möglichkeit* der Erkenntnis. Die Notwendigkeit ist gegeben, die Möglichkeit ist gegeben, die Wirklichkeit ist aufgegeben.

Die Wirklichkeit zum Bewußtsein zu bringen ist die *Bestimmung des*

[146] Vergl. Steiner, Phil. d. Freih., (Kap. V) S. 98; Wahrh. u. Wissensch. (Kap. V) S. 65 f.

[147] Diese Erkenntnisart trat Goethe in Holbachs »Systéme de la nature« entgegen, von dem er in »Dichtung und Wahrheit« (11. Buch) sagt: »Er mochte von der Natur so wenig wissen als wir; denn indem er einige allgemeine Begriffe hingepfahlt, verläßt er sie sogleich, um dasjenige, was höher als die Natur oder als höhere Natur in der Natur erscheint, zur materiellen, schweren, zwar bewegten, aber doch richtungs- und gestaltlosen Natur zu verwandeln, und glaubt dadurch recht viel gewonnen zu haben.« Über Goethes eigene Erkenntnismethode vergl. den Aufsatz »Der Versuch, als Vermittler von Objekt und Subjekt«. (1793).

Menschen[148]. Diese Aufgabe, dieses »Soll« ist ihm nicht von irgendeiner »Macht« gesetzt, die über ihm stünde und ihn bestimmte. Zu dieser Aufgabe bestimmt er sich selbst. In ihm selbst, in seinem Allerinnersten, tritt der Wille zur Erkenntnis auf, der Wille zur bewußten Wirklichkeit, sobald er sich nur vor sich selbst entsprechend freigelegt hat[149]. Gerade die Erkenntnistheorie zeigt ihm aber diese Aufgabe auch objektiv. Sobald erkannt ist, wie das Denken Subjektives und Objektives zugleich umspannt, fallen die Schranken zwischen Mensch und Welt. Der Mensch sieht sich mit der Welt in einer Einheit[150]. Und weil er sich im Denken als nichts anderes als ein Glied der einen Weltwirklichkeit erfaßt, darum kann er seinen Erkenntniswillen und sich selbst überhaupt nur als die *Erscheinung* des Strebens der Wirklichkeit zu sich selbst ansehen. Die Erkenntnistheorie zeigt, daß im Menschen die Wirklichkeit zum Organ ihrer Selbsterkenntnis wird.

Aus diesem Begriffe des Erkennens folgt aber, daß von absoluten Erkenntnisgrenzen nicht gesprochen werden kann. Steiner weist darauf hin, daß es sich beim Erkennen nicht um die Herstellung eines Verhältnisses handelt zwischen einer bekannten und unbekannten, einer immanenten und einer transzendenten Welt, sondern zwischen den zwei wohlbekannten Sphären der einen Welt, der Wahrnehmungssphäre und der Begriffssphäre[151]. Der Erkenntnisakt geht, wie oben dargelegt, aus der *Frage* hervor; die Frage aber aus dem Erleben des in sich vollständig klaren und durchsichtigen Elementes des Denkens. Wir haben im Erkennen auch keine Fragen zu lösen, die uns von irgendeiner außermenschlichen Macht gestellt werden, sondern allein solche, die wir uns selber stellen. Das Erkennen hängt in seinem ganzen Verlauf allein von unseren Anlagen und *Fähigkeiten* und deren Steigerung ab. Der Strom des allgemeinen Weltgeschehens ist im Menschen nur unterbrochen, damit das Licht des Bewußtseins aufblitzen kann. Die Vorbedingungen zur Entstehung des Erkennens sind *durch* und *für* das Bewußtsein. »Bei unserer Erkenntnis handelt es sich um Fragen, die uns dadurch aufgegeben werden, daß einer durch Ort, Zeit und subjektive Organisation bedingten Wahrnehmungssphäre eine auf die Allheit der Welt weisende Begriffssphäre gegenübersteht. Meine Aufgabe besteht in dem Ausgleich dieser beiden mir wohl-

[148] Vergl. Steiner, Goethes naturw. Schriften, (Kap. IX) S. 152 f.

[149] Vergl. Steiner, Goethes Weltanschauung, S. 80 f.

[150] Vergl. Steiner, Die Philosophie der Freiheit, (letzte Fragen) S. 254 f.

[151] Vergl. Steiner, Goethes naturw. Schriften, (Kap. X) S. 178 f.

bekannten Sphären. Von einer Grenze der Erkenntnis kann da nicht gesprochen werden. Es kann zu irgendeiner Zeit dieses oder jenes unaufgeklärt bleiben, weil wir durch den Lebensschauplatz verhindert sind, die Dinge wahrzunehmen, die dabei im Spiele sind. Was aber heute nicht gefunden ist, kann es morgen werden. Die hierdurch bedingten Schranken sind nur vergängliche, die mit dem Fortschreiten von Wahrnehmen und Denken überwunden werden können.«[152]

Die Erkenntnisgrenzen sind also nicht absolut, sie sind *relativ*, abhängig allein von unserer Erkenntnisfähigkeit, das heißt von der Erfüllung der gegebenen, absoluten Möglichkeit. Überträgt man aber den Gegensatz von Objekt und Subjekt, wie er nur innerhalb des Wahrnehmungsgebietes eine Bedeutung hat und nur *vor* dem Erkenntnisakt und als Bedingung desselben unmittelbar gegeben ist, auf rein erdachte Wesenheiten außerhalb der Welt, die der Erfahrung erreichbar ist, dann entsteht die Zweiweltentheorie oder der *Dualismus*. Dem Dualisten fallen Bewußtsein und Wirklichkeit in zwei völlig heterogene, unvereinbare Welten auseinander. Er heftet den Blick auf die Vorgänge innerhalb seines Bewußtseins, *verkennt* die Tatsache, daß die Erscheinungswelt nur als eine *halbe* Wirklichkeit gegeben ist und kann eigentlich gar nicht sagen, *warum* er erkennen will. Den Erkenntnisdrang, der auf das Wesen der unmittelbar gegebenen Bewußtseinswelt geht, glaubt er durch das, was er als Wesen zunächst und allein auffinden kann, nicht befriedigt. Er kann den Gedanken, die Idee nur für subjektive Formen seines Begreifens ansehen und postuliert daher »hinter« seiner bewußt erreichbaren Welt noch eine andere »reale« Welt, eine transzendente Welt.

Steiner erklärt diese Forderung einer absolut bewußtseinstranszendenten Welt für die Folge eines ungenügenden Ideenerlebens, das es dem Dualisten unmöglich macht, in dem, was er zu den Erscheinungen als Begriff und Idee durch das Denken hinzufügt, deren wahres und alleiniges Prinzip zu erkennen, und sagt: »Dem Dualisten erscheinen die durch das Denken auffindbaren Idealprinzipien zu luftig, und er sucht noch Realprinzipien, von denen sie gestützt werden können.«[153] Und deswegen richtet der Dualist die Scheidewand auf zwischen dem »Diesseits« der subjektiv-idealen Welt des Bewußtseins und dem »Jenseits« einer völlig hypothetischen »an sich« bestehenden Welt. Zwischen »Diesseits« und »Jenseits« setzt er die Erkenntnisgrenze.

[152] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. VII) S. 119.
[153] ebenda, S. 121.

Die »Realprinzipien« des Dualisten sind aber für Steiner nichts weiter als »Abstraktionen aus der Wahrnehmungswelt«, deren Entlehnung aus derselben von ihren Urhebern nur übersehen wird. Er sagt: »Das bloß erschlossene, nicht zu erlebende Jenseits beruht auf einem Mißverständnis derer, die glauben, daß das Diesseits den Grund seines Bestandes nicht in sich hat. Sie sehen nicht ein, daß sie durch das Denken das finden, was sie zur Erklärung der Wahrnehmung verlangen. Deshalb hat aber auch noch keine Spekulation einen Inhalt zutage gefördert, der nicht aus der uns gegebenen Wirklichkeit entlehnt wäre. Der durch abstrakte Schlußfolgerung angenommene Gott ist nur der in ein Jenseits versetzte Mensch, der Wille Schopenhauers die verabsolutierte menschliche Willenskraft, das aus Idee und Wille zusammengesetzte unbewußte Urwesen Hartmanns eine Zusammensetzung zweier Abstraktionen aus der Erfahrung. Genau dasselbe ist von allen anderen auf nicht erlebtem Denken [d. h. einem Erkenntnisakt] ruhenden jenseitigen Prinzipien zu sagen.«[154]

Würde allerdings der Dualist darauf hinweisen, daß das *Bild* der Welt, wie es in unserem *Gedächtnis* als Ergebnis unserer Erkenntnisakte zurückbleibt und wieder erinnert werden kann, nicht die Wirklichkeit ist, dann stimmte ihm Steiner vollkommen bei.

Die volle Wirklichkeit eines Dinges ergibt sich uns, nach Steiners Erkenntnisbegriff, im Moment der Synthese von Wahrnehmung und Begriff in der denkenden Beobachtung. Durch diesen Akt erhält aber der Begriff eine *individuelle Gestalt*, einen Bezug zu dieser bestimmten Wahrnehmung. Ist dann die Wahrnehmung wieder aus dem Gesichtskreis verschwunden, dann bleibt der Begriff mit der Beziehung auf die Wahrnehmung zurück und ist, je nach individueller Fähigkeit, erinnerbar. Und dieser auf eine bestimmte Wahrnehmung bezogene Begriff ist die *Vorstellung*.

Bisher war die Vorstellung nur in ihrem Verhältnis zur objektiven Wahrnehmung als eine am Subjekt gemachte, eine subjektive Wahrnehmung bestimmt. Jetzt geschieht dies auch in ihrem Verhältnis zum Begriff. Sie steht durch diese beiden Bestimmungen *zwischen* Wahrnehmung und Begriff. »Sie ist der bestimmte, auf die Wahrnehmung deutende Begriff«[155], der »*individualisierte Begriff*«[156]. Als solcher stellt sie die Repräsentation der Wirklichkeit im Bewußtsein dar[157].

[154] Steiner, Philosophie der Freiheit, S. 258 f.
[155] ebenda, (Kap. VI) S. 111.
[156] ebenda, S. 110.
[157] Vergl. ebenda, S. 111.

e) Die Wissenschaft

Die praktische Erfüllung der in der Erkenntnistheorie aufgezeigten »Idee des Erkennens« ist die Aufgabe der Wissenschaft. Sie hat die Erscheinungen der verschiedenen Wirklichkeitsgebiete (äußerer und innerer Art) durch die Synthese mit den entsprechenden ideellen Wesenheiten der Gedankenwelt zur Einheit der bewußten Wirklichkeit zu bringen. Ihr obliegt es also, die relativen Erkenntnisgrenzen in dauernder Erkenntnisarbeit immer mehr hinauszuschieben und dem Ideal der Umfassung des Ganzen der Wirklichkeit anzunähern.

Ihre Kunst sieht Steiner darin, zunächst in subtilster Einzeluntersuchung die den Erscheinungen und Vorgängen unmittelbar entsprechenden Begriffe zu erfassen, ihre ideelle Seite herauszuarbeiten, um *dann* aber die so gewonnenen Begriffe weiter zu verbinden, sie in ihrem Zusammenhang mit der übrigen Begriffswelt aufzuzeigen und schließlich in die höchsten Einheiten der Ideenwelt aufgehen zu lassen. Sie hat, nach ihm, die Aufgabe, sich von der Welt als einem *Produkte* zu ihr als einem *Produzierenden* emporzuarbeiten[158], sie muß sich darüber klar sein, daß sie es in den Erscheinungen nur mit den Ausgestaltungen der ideellen Inhalte, gleichsam mit festgewordenen Begriffen zu tun hat und daß sie diese festgewordenen Formen in den Fluß der Gedankenwelt bringen muß. Steiner sagt geradezu einmal: »Ein Ding durch Gedanken verstehen ist ein Vorgang, der verglichen werden kann mit dem, durch welchen ein fester Körper zuerst im Feuer flüssig gemacht wird, damit ihn der Chemiker dann in seiner flüssigen Form untersuchen kann.«[159] »*Die* Überzeugung sollte«, nach Steiners Meinung, »alle Wissenschaften durchdringen, daß ihr Inhalt lediglich Gedankeninhalt ist und daß sie mit der Wahrnehmung in keiner anderen Verbindung stehen, als daß sie im Wahrnehmungsobjekte eine besondere Form des Begriffes sehen.«[160] Die Erfahrung hat also in der Wissenschaft nur einen Sinn, wenn sie nicht zur bloßen Ansammlung sinnlicher Daten wird, sondern der Anfang zum Aufstieg in die höhere Erfahrung, die Ideenwelt.

In der Wissenschaft hat also das Denken eine doppelte Aufgabe: einmal,

158 Vergl. Steiner, Goethes naturw. Schriften, (Kap. IX) S. 148 f.
159 Steiner, Theosophie, (Kap. V) S. 141.
160 Steiner, Grundlinien, S. 48 (Kap. 11).

die den Erscheinungen entsprechenden Begriffe in scharf umrissenen Konturen zu schaffen, und zum andern, die so geschaffenen Einzelbegriffe zu einem einheitlichen, harmonischen Ganzen zusammenzufassen. Im ersteren Falle handelt es sich um eine unterscheidende, im zweiten um eine verbindende Tätigkeit. »Diese beiden geistigen Tendenzen«, sagt Steiner, »erfreuen sich in den Wissenschaften keineswegs der gleichen Pflege. Der Scharfsinn, der bis zu den geringsten Kleinigkeiten in seinen Unterscheidungen herabgeht, ist einer bedeutend größeren Zahl von Menschen gegeben als die zusammenfassende Kraft des Denkens, die in die Tiefen der Wesen dringt.«[161] Aber beide Vermögen sind zur Entstehung des Ganzen einer befriedigenden Wissenschaft notwendig. Ohne die genauen Analysen des »*Verstandes*« wäre unser Weltbild ein allgemeines, verschwommenes Chaos, »das nur deswegen eine Einheit bildete, weil es für uns völlig unbestimmt wäre«[162], ohne die Synthese der »*Vernunft*« blieben wir ewig in der Trennung, den Einzelheiten zersplittert und kämen nie zum Ganzen, das uns allein befriedigt. »Für den Verstand sind getrennt: Ursache und Wirkung, Mechanismus und Organismus, Freiheit und Notwendigkeit, Idee und Wirklichkeit, Geist und Natur usw.«[162] Die Vernunft »hat die vom Verstande geschaffenen Begriffe ineinander übergehen zu lassen. Sie hat zu zeigen, daß das, was der Verstand in strenger Trennung festhält, eigentlich eine innerliche Einheit ist.«[163] Das eigentliche Objekt des Verstandes ist der Begriff, das der Vernunft die Idee. Der Verstand wendet sich an die Erscheinung und sucht den ihr entsprechenden Begriff in aller Genauigkeit und Schärfe herauszukristallisieren. Die Vernunft fügt die so zutage geförderten Inhalte in die höhere Harmonie der Gedankenwelt ein. Beide Ergebnisse werden in Form des *Urteils* ausgesprochen. Das Ergebnis der Verstandestätigkeit ist das *Wahrnehmungsurteil*, das Ergebnis der Wirksamkeit der Vernunft das *Begriffsurteil*. Das erstere hat zum Subjekte eine Wahrnehmung, zum Prädikate einen Begriff; das letztere verbindet zwei Begriffe. »Durch das Wahrnehmungsurteil wird erkannt, daß ein bestimmter sinnenfälliger Gegenstand seiner Wesenheit nach mit einem bestimmten Begriffe zusammenfällt.«[164] Das Begriffsurteil erhebt den Subjektsbegriff in die höhere Einheit des Prädikatsbegriffs, es führt den Begriff auf die Idee zurück. »Die Vernunft bringt die höhere Einheit

161 Steiner, Grundlinien, S. 48 f. (Kap. 12).
162 ebenda, S. 49 (Kap. 12).
163 ebenda, S. 50 (Kap. 12).
164 ebenda, S. 45 f. (Kap. 11).

der Verstandesbegriffe zum Vorschein, die der Verstand in seinen Gebilden zwar hat, aber nicht zu sehen vermag.«[165]

Erst wenn dieser Aufstieg vollendet ist, wenn durch Wahrnehmungs- und Begriffsurteil die besondere Wahrnehmung in der Idee ihr Wesen gefunden hat, dann ist der Erkenntnisweg abgeschlossen, das Erkenntnisstreben erfüllt. Dann ist aber auch die Wirklichkeit, wie sie an und für sich ist, ins Bewußtsein eingegangen; dem Bewußtsein ist dann die Welt nicht nur so bekannt, wie sie ihm erscheint, sondern sie erscheint so, wie sie ist[166]. Für die so vollendete Wissenschaft gilt Steiners Satz: »*Die Gestalt von der Wirklichkeit, welche der Mensch in der Wissenschaft entwirft, ist die letzte, wahre Gestalt derselben.*«[166]

Steiners Erkenntnistheorie schafft also die Möglichkeit, zwei Dinge zu vereinigen, die man vielfach für völlig unvereinbar gehalten hat: *empirische Methode* und *Idealismus* als wissenschaftliche Weltansicht. Sie ist einig mit der Erfahrungswissenschaft in der Methode: am Gegebenen festzuhalten; aber sie zeigt, daß die Idee nicht weniger zum Ganzen der Wirklichkeit gehört, wie all das, was den Sinnen erscheint, ja, daß gerade die Idee erst die wesentliche Seite der Wirklichkeit offenbart. Wir lesen bei Steiner: »Die heutige Erfahrungswissenschaft befolgt die ganz richtige Methode: am Gegebenen festzuhalten; aber sie fügt die unstatthafte Behauptung hinzu, daß diese Methode nur Sinnenfällig-Tatsächliches liefern kann. Statt bei dem, *wie* wir zu unseren Ansichten kommen, stehen zu bleiben, bestimmt sie von vornherein das *Was* derselben. Die einzig befriedigende Wirklichkeitsauffassung ist empirische Methode mit idealistischem Forschungsresultate. Das ist Idealismus, aber kein solcher, der einer nebelhaften, geträumten *Einheit der Dinge* nachgeht, sondern ein solcher, der den konkreten Ideengehalt der Wirklichkeit ebenso erfahrungsgemäß sucht wie die heutige hyperexakte Forschung den Tatsachengehalt.«[167]

Dadurch ist aber der einseitige *Empirismus* ebenso überwunden wie der einseitige *Rationalismus*. Es ist gezeigt, daß ihre Prinzipien als solche gleichermaßen nicht absolut, sondern nur die beiden Seiten der *einen* Wirklichkeit sind. Man wird durch diese Erkenntnistheorie an Worte erinnert, die *Hegel* über die Philosophie des *Aristoteles* ausgesprochen hat:

[165] Steiner, Grundlinien, S. 52 (Kap. 12); vergl. auch Steiner, Goethes naturw. Schriften, (Kap. X) S. 155 ff.

[166] Vergl. Steiner, Grundlinien, S. 63 (Kap. 14).

[167] Steiner, Goethes naturw. Schriften, (Kap. VI) S. 114 f.

»Aristoteles ist ein *völliger* Empiriker, nämlich zugleich ein *denkender*. Empiriker nämlich: Er nimmt die Bestimmungen der Gegenstände der Betrachtung auf, wie wir in unserem gewöhnlichen Bewußtsein davon wissen; er widerlegt die empirischen Vorstellungen früherer Philosopheme, hält fest, was aus dem Empirischen beibehalten werden muß. Und indem er alle diese Bestimmungen verknüpft, verbunden festhält: so bildet er den Begriff, ist im höchsten Grade spekulativ, indem er empirisch zu sein scheint. Das ist ganz eigentümlich bei Aristoteles. Seine Empirie ist eben *total;* das heißt er läßt nicht Bestimmtheiten weg, er hält nicht eine Bestimmung fest und nachher wieder eine andere – sondern zumal in einem. ... Nehmen wir aus dem Raum die empirischen Bestimmungen ehrlich heraus, so wird dies höchst spekulativ sein; *das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der spekulative Begriff.*«[168]

Steiners Erkenntnistheorie führt, indem sie den Aufstieg vom Empirischen zum spekulativen Begriff, das heißt zu dem diesem Empirischen entsprechenden ideellen *Inhalt* als notwendig erweist, zum *objektiven Idealismus*.

[168] Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 1, S. 340 f. (Akad. Ausg.).

V. Der Weg zur höheren Einsicht in den Erkenntnisvorgang

a) Das Leben im reinen Denken

Wenn der Erkenntniswille nicht nur der Träger des Erkennens und der Erkenntnistheorie ist, sondern auch der Richter über deren Ergebnisse sein darf, dann muß er den objektiven Idealismus als die Lösung des Erkenntnisproblems bezeichnen. Denn hier findet er wirklich, was er erstrebt, das Wesen der Wirklichkeit. Er erfährt, daß sein Streben nicht einen Prozeß hervorruft, der neben dem Weltgeschehen einherläuft, sondern einen solchen, der dieses Weltgeschehen erst zur Ganzheit vollendet, der es krönt. Er findet in dieser Erkenntnistheorie nicht nur eine *logische* Lösung des Problems seiner Erkenntnistätigkeit, sondern seine Bestimmung, sein Verhältnis zur Wirklichkeit[169].

Dieses Verhältnis mag aber theoretisch noch so einleuchtend sein, es kann seine letzte Bestätigung in der Theorie nicht finden, sondern nur durch die entsprechende Erkenntnis-Tat vom Erkennenden selbst *erfahren* werden. Bis dahin bleibt die objektive Wesenhaftigkeit der Idee, die Absolutheit des Denkens fraglich.

Die absolute Lösung des Erkenntnisproblems hängt also von einem Erkenntnisakt ab, der das Erkenntnisorgan selbst zum Objekt hat und der die Selbsterkenntnis des Denkenden, insofern er denkt, oder des Denkens selbst ergibt. Dieser Erkenntnisakt brauchte sich formell von anderen nicht zu unterscheiden. Das Besondere an ihm wäre nur, daß hier Subjekt und

[169] Eine solche *logische* Lösung ist *Rickerts* »heterologische Ansicht vom Erkennen«, wonach am inhaltlich erfüllten Gegenstand für die logische Analyse stets etwas »Alogisches« übrig bleibt, das von der logischen Form nicht durchdrungen, sondern nur »umschlossen« wird. »Sonst würde die Erkenntnis ihren Stoff vernichten und vergewaltigen.« Vielleicht darf angedeutet werden, daß doch wohl die Aufgabe der Erkenntnistheorie nicht darin besteht, nach einer möglichst guten Erklärung des Erkenntnisphänomens zu suchen, sondern nach dem Wesen des Erkennens. Ist es nicht gerade das Problem, wie Logisches und Alogisches wesentlich zueinander stehen, wie wir uns selbst wesentlich zu ihnen verhalten und was sie für die Wirklichkeit bedeuten? Vergl. Rickert, Das Eine, die Einheit und die Eins, 2. Aufl., S. 86 f.

Objekt, Wahrnehmung und Begriff qualitativ dasselbe sind. Es wäre für diesen Akt kein Objekt *gegeben*. Dieses müßte erst hervorgebracht, gesetzt werden. Und auch diese Setzung wäre nicht Selbstzweck, diente nur der Einsicht in den Vorgang des Setzens selbst. Die Aufmerksamkeit müßte sich immer mehr vom Objekt ab und auf die Bedingung des Objekts, die denkende Tätigkeit richten. Zwei Intentionen liefen nebeneinander her, und die Kunst bestünde darin, von der ersten, der Setzung des Objekts, immer mehr auf die zweite, die Beobachtung der inneren Agilität, überzugehen und diese letztere schließlich zum Erleben des Denkens als solchen zu steigern. Das Ganze wäre also eine Reflexion mit dem Ziel des Überblicks über das, was man da eigentlich tut, wenn man denkt, mit dem Ziel also der *absoluten* Anschauung der eigenen Tätigkeit[170].

In diese Richtung gehen die Angaben, die Steiner für den »Weg zum sinnlichkeitsfreien Denken«, für das »Leben im reinen Denken« gemacht hat. Er sagte zum Beispiel: »Der Mensch kann in das gewöhnliche bewußte Denken eine stärkere Willensentfaltung einführen, als in diesem im gewöhnlichen Erleben der physischen Welt vorhanden ist. Er kann dadurch vom Denken zum *Erleben des Denkens* übergehen. Im gewöhnlichen Bewußtsein wird nicht das Denken erlebt, sondern durch das Denken dasjenige, was gedacht wird«; (das heißt man will im gewöhnlichen Sinne »richtig« denken, logisch fortschreitend von Begriff zu Begriff). »Es gibt nun eine innere Seelenarbeit, welche es allmählich dazu bringt, nicht in dem, was gedacht wird, sondern in der Tätigkeit des Denkens selbst zu leben.«[171]. Es kommt darauf an, daß der Gedanke, der zum Mittel der Beobachtung des Denkens werden soll, »*mit Willen*» in das Bewußtsein gerückt wird. Es kann ein Gedanke sein, der wie ein Sinnbild gedacht ist, bei dem ganz unberücksichtigt gelassen wird, daß er sich auf etwas Äußeres beziehen könnte, der eben nur in seiner Wesenheit als Gedanke erlebt werden soll. »Man kann nun in dem Festhalten eines solchen Gedankens verharren. Man kann sich ganz einleben nur in das innere Tun der Seele, während man so verharrt.«[172] Und immer mehr soll es dann möglich werden, dieses innere Tun der Seele als solches vor sich zu haben, den Gedanken überhaupt aus dem Denken auszutilgen. Bedingung dafür ist »die

[170] Was hier vorliegt, hat *Fichte* besonders eindringlich in einem »Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre« gezeigt. (Vergl. S. W. I, S. 521 ff.)

[171] Steiner, Vom Menschenrätsel, S. 161.

[172] Steiner, Die Rätsel der Philosophie, S. 604.

unbegrenzte Steigerung von Seelenfähigkeiten, welche auch das gewöhnliche Bewußtsein kennt, die dieses aber in solcher Steigerung nicht anwendet. Es sind die Fähigkeiten der *Aufmerksamkeit* und der *liebevollen Hingabe an das von der Seele Erlebte*. Es müssen, um das Angedeutete zu erreichen, diese Fähigkeiten in einem solchen Grade gesteigert werden, daß sie wie völlig neue Seelenkräfte wirken.«[173]

Hier wird klar, wie der *Wille* in diesen Übungen des Denkens anzuwenden ist. Nicht in seiner gewöhnlichen nach außen gehenden Richtung, sondern verwandelt in Hingabekraft, in völlige Aufnahmebereitschaft. Und dadurch ergibt sich ein neuer Bewußtseinszustand; er besteht in der Verwandlung des gewöhnlichen Denkens in eine feine innerliche Willenshandlung, die ganz von Bewußtsein durchleuchtet ist, ein Weben in einer inneren Willenstätigkeit, die ihre Wirklichkeit in sich selbst trägt. »Wer das Denken beobachtet«, sagt Steiner, »lebt während der Beobachtung unmittelbar in einem geistigen, sich selbst tragenden Wesensweben darinnen.«[174] Er erfaßt eine neue Wirklichkeit, die er bisher nicht gekannt hat, es leuchtet ihm die Wesenhaftigkeit des Denkens auf, und er kann sagen: »Wer sich dazu bringt, das *Leben im Denken* wahrhaft zu haben, der gelangt zur Einsicht, daß dem inneren Reichtum und der in sich ruhenden, aber zugleich in sich bewegten *Erfahrung* innerhalb dieses Lebens das Weben in bloßen Gefühlen oder das Anschauen des Willenselementes nicht einmal verglichen werden kann, geschweige denn, daß diese über jenes gesetzt werden dürften.«[175]

Die Wirklichkeit, die durch diesen Erkenntnisakt ergriffen wird, ist nichts anderes als die Wirklichkeit des Denkens oder des Denkenden selbst. In der Anschauung der reinen Aktualität des Denkens ergreift sich der Denkende als eine Geistwesenheit, als wahres *»Ich«*, während er im gewöhnlichen Bewußtsein nur eine schattenhafte Vorstellung seiner Ichheit hat[176]. Er bringt in diesem Akte seinen eigenen, reinen Begriff hervor und vermag in diesem Begriff als einer Realität zu leben. Ja, erst in diesem Momente der Selbstanschauung im Denken geht ihm auf, was

[173] Steiner, Die Rätsel der Philosophie, S. 605.
[174] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IX) S. 149.
[175] ebenda, (Kap. VIII) S. 147.
[176] Vergl. hierzu auch W. J. Stein, Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart und die Weltanschauung Goethes, wie sie Rudolf Steiner vertritt.

wahre Wirklichkeit ist. »Indem man im reinen Denken das wahre Ich als Erlebnis erfährt, lernt man kennen, was volle Wirklichkeit ist.«[177]

Mit diesem Erlebnis wird dann auch, wie Steiner schildert, der Weg frei für eine wirklichkeitsgemäße Anschauung der menschlichen leiblich-seelischen Organisation. Es wird die Beobachtung gemacht, daß die leiblich-seelische Organisation des Menschen an dem Wesenhaften des Denkens nicht nur nichts bewirkt, sondern im Gegenteil zurückweicht, wenn das Denken auftritt. »Dem Wesenhaften, das im Denken wirkt, obliegt ein Doppeltes: erstens drängt es die menschliche Organisation in deren eigener Tätigkeit zurück, und zweitens setzt es sich selbst an deren Stelle. Denn auch das erste, die Zurückdrängung der Leibesorganisation, ist Folge der Denktätigkeit. Und zwar desjenigen Teiles derselben, der das *Erscheinen* des Denkens vorbereitet.«[178]

An dem *Wesen* des Denkens kommt also der menschlichen Organisation kein Anteil zu. Ihre Bedeutung wird vielmehr darin liegend erkannt, daß durch den *Widerstand* an der Leiblichkeit im Denken das *Ich-Bewußtsein* entsteht[179]. Der Leib wirkt also für das »Ich« gleichsam als ein Spiegel. Und dieses letztere gilt, nach Steiner, nicht nur für das Denkerleben des gewöhnlichen Bewußtseins, es gilt für alle gewöhnlichen Seelenerlebnisse. Im Erleben des reinen Denkens wird erkannt, daß das individuelle Subjekt, das sich im Leibe wähnt und dem die Wahrnehmungen von außen zuzukommen scheinen, in einer Illusion lebt. Sobald es im reinen Denken sein Wesen findet, geht ihm die Wahrheit seiner außerleiblichen, überleiblichen Existenz auf und es kann sich sagen: »Ich lebe mit der Farbe *außer* meinem Leibe; durch die Tätigkeit des Leibes (des Auges, des Nervensystems) wird mir die Farbe zur bewußten Wahrnehmung gemacht. Nicht ein Hervorbringer der Wahrnehmungen, des Seelischen überhaupt, ist der Menschenleib, sondern ein Spiegelungsapparat dessen, was außerhalb des Leibes seelisch-geistig sich abspielt.«[180]

Erst durch eine solche Anschauung sieht Steiner die Erkenntnistheorie auf eine aussichtsvolle Grundlage gestellt. In dem Vortrag für den philosophischen Kongreß in Bologna (1911) spricht er dies folgendermaßen aus: »Man wird ... zu einer ... Vorstellung über das ›Ich‹ erkenntnistheoretisch gelangen, wenn man es (das Ich) nicht innerhalb der Leibes-

[177] Steiner, Philosophie und Anthroposophie, S. 46.
[178] Steiner, Philosophie der Freiheit, (Kap. IX) S. 151.
[179] Vergl. ebenda, S. 152 f.
[180] Steiner, Die Rätsel der Philosophie, S. 606 f.

organisation befindlich vorstellt und die Eindrücke ihm ›von außen‹ geben läßt, sondern wenn man dieses ›Ich‹ in die Gesetzmäßigkeit der Dinge selbst verlegt und in der Leibesorganisation nur etwas wie einen Spiegel sieht, welcher das außer dem Leibe liegende Weben des Ich im wahren Weltwesen diesem durch die organische Leibestätigkeit zurückspiegelt.«[181]

b) Das »Ich« als die Erfüllung der Kategorie der Möglichkeit

Das Leben im reinen Denken führt also zu der entscheidenden Einsicht, daß der Erkennende mit dem Wesen der Welt eine Einheit ist. Es zeigt, daß das Denken das Wesen der Welt ist und daß das individuelle menschliche Denken die einzelne Ausgestaltung dieses Wesens ist. »Bei der Beobachtung des Denkens durchschaut der Mensch das Weltgeschehen. Er hat hier nicht nach der Idee dieses Geschehens zu forschen, denn dieses Geschehen ist die Idee selbst. Die sonst erlebte Einheit von Anschauung und Idee ist hier Erleben der anschaulich gewordenen Geistigkeit der Ideenwelt ... Er hat in dem Mittelpunkte seiner Persönlichkeit den wahren Ausgangspunkt für alle Weltbetrachtung gewonnen; ... er weiß, daß das höchste Erlebnis, dessen er fähig ist, in der Selbstbetrachtung der eigenen Wesenheit besteht.«[182]

Damit offenbart sich das Denken nicht nur als ein leeres Vermögen, sondern zugleich als der Inbegriff der Geistigkeit der Ideenwelt, als der Inbegriff aller ideellen Inhalte.

Nimmt man dieses Ergebnis genau, so wird es möglich, einem gewissen Mangel abzuhelfen, der trotz aller eingehenden Hinweise auf das Denken in Steiners Erkenntnistheorie empfunden werden kann. Es ist der Mangel eines *Begriffs* vom Denken[183].

Diese Forderung könnte, gerade im Hinblick auf das, was sich einfach phänomenologisch über das Denken ergab, als unerfüllbar erscheinen. Denn das Denken zeigte sich als absolut, überbegrifflich.

Aber gerade weil das so ist, muß es einen Begriff geben, der den *Übergang* von der Begriffswelt zum Denken bezeichnet, der das Verhältnis von Begriffswelt und Denken bestimmt. Denn die Negation des bloßen Begriffs, oder des Begriffs als solchen, macht ja wiederum nicht das ganze Wesen des Denkens aus; dieses negiert den Begriff so wenig, daß es ihn gerade allein hervorzubringen vermag. Die Wahrheit des Verhältnisses ist also, daß das Denken nur Organ für den Begriff sein kann, weil es selbst wesentlich Begriff, aber aufgehobener Begriff, ist, weil es die Quintessenz des Begrifflichen ist; denn »Inbegriff« ist ja nicht quantitativ zu nehmen, sondern qualitativ, als nächsthöhere Stufe der Dignität.

Dieses Verhältnis des Denkens zur Begriffswelt dürfte eindeutig bestimmt sein durch die *Kategorie der Möglichkeit.*

Das Denken ist die Möglichkeit der Begriffe; nicht nur die Möglichkeit ihrer Erscheinung, sondern ihres Seins. Die Begriffe haben im Denken ihre Möglichkeit, sie sind in ihm veranlagt. Aber der Begriff selbst ist wieder Möglichkeit all der Ausgestaltungen der Sinnenwelt, die an ihm hängen. Somit ist das Denken die *absolute* Möglichkeit.

Die absolute Möglichkeit *»äußert«* sich als *Fähigkeit* in ihrer individuellen Ausgestaltung als Denken. Dieses individuelle Denken, als individuelle Möglichkeit, erfüllt sein Wesen, je mehr es sich gegen alle physischen und psychischen Widerstände zur absoluten Möglichkeit befreit, je mehr es in der Absolutheit der Möglichkeit zu schweben vermag. Der Weg zu dieser Selbstbefreiung des Denkens oder zur absoluten Möglichkeit ist die *Übung* im Denken. In der Absolutheit der Möglichkeit sich selbst ergreifend erlebt sich das Denken als *»Ich«*. Es kann zu sich sagen: ich bin die Möglichkeit, in mir ist alles möglich, ich trage alles in mir, in mir ist alles, ich bin. Das »Ich bin« oder die absolute Möglichkeit ist also die höchste Idee, ist die Idee der Idee.

Das »Ich« ist die Erfüllung der Kategorie der absoluten Möglichkeit. Das »Ich« ist Wirklichkeit in der höchsten Potenz.

[181] Steiner, Rätsel der Philosophie, S. 607.

[182] Steiner, Goethes Weltanschauung, S. 80 f.

[183] Der (oben S. 50 f.) entwickelte Begriff des absoluten Subjekts bestimmt nur das Verhältnis des Denkens zum Begriff des Subjekts.

Aus dem Leben und Denken des Verfassers

»Der eigene Leib – ist der nicht das Stück Erde,
das jedem zur Wandlung übergeben ist?«
»Habe ich nicht wandlungsfähige Substanz genug?«

An den Folgen einer schweren Verwundung, die er am 1. Juni 1944 südlich von Rom erlitt, verstarb Bernhard Kallert am 11. Juli 1944 in einem Lazarett in Bad Wörishofen. Seine Frau, die ihn dort wochenlang pflegen durfte, veranlaßte dann auch, daß die sterbliche Hülle in die heimatliche Erde überführt wurde.

Dieser frühe Tod mit noch nicht 31 Jahren ist der Schlüssel für das geraffte und ausgefüllte Leben Bernhard Kallerts. In Colmberg, einem Dorfe an der Frankenhöhe, vier Wegstunden ostwärts von Rothenburg/T., wurde er am 29. November 1913 geboren. Mit zähem Fleiß bewirtschafteten seine Eltern allein den kleinen Bauernhof. So sind der Knabe und seine ältere Schwester seit ihrer Kindheit an die vielseitige Landarbeit gewöhnt. Als kleines Kind fällt er einmal vom Leiterwagen, und das Hinterrad geht über seinen Kopf. Obwohl über der linken Stirnseite die Schädeldecke eingedrückt ist, erholt er sich schnell wieder. Bernhard Kallert besucht die Volksschule des Dorfes bis zur Schulentlassung. Eine gewisse Dumpfheit hüllt ihn immer noch ein. Da wird er im dreizehnten Lebensjahr an einer Kopfgrippe schwer krank und liegt vierzehn Tage ohne Bewußtsein. Ein plötzlich eintretender großer Blutverlust bringt die Wende. Heilung setzt ein und zugleich ein Aufwachen für die Welt der Sinne und des Geistes. In der Konfirmationszeit bemerkt dies der Pfarrer des Ortes. Er gibt dem vierzehnjährigen lernbegierigen Schüler Privatunterricht. In zwei Jahren erarbeitet sich Bernhard Kallert die vier unteren Klassen und tritt im Herbst 1929 in die fünfte Klasse des humanistischen Gymnasiums und gleichzeitig in das protestantische Alumneum in Ansbach ein.

Hier erwächst ihm eine einzigartige, schicksalgefügte Freundschaft mit zwei Mitschülern, Hans Röttenbacher und Wilhelm Hoerner. Mit solchem Ernst werden alle tieferen Lebensfragen von den drei Freunden bedacht, daß Bernhard Kallert von anderen den Spitznamen »Geist« erhält. Aber aus dem sicherlich besten Humanismus unserer Schule konnten diese Fragen dennoch nicht beantwortet werden. Wir ahnten ein noch »wirklicheres« geistiges Leben. Wir waren überzeugt, daß es auf Erden da sei und von uns nur gefunden werden müsse.

Nach dem schriftlichen Abitur, noch vor dem Schlußfest, fanden wir über das Buch »Meditation« von Friedrich Rittelmeyer die Anthroposophie Rudolf Steiners. Es war uns sofort klar, daß unser drängendes Suchen nur darauf gerichtet war. Wir standen im 21. Lebensjahr.

Nach dem Wehrdienst konnten wir erst 1935 mit dem Studium der Theologie beginnen. Während der an einem Kriegsleiden ebenfalls früh verstorbene Freund Hans Röttenbacher sich bald ganz der Musik widmete und als Pianist bekannt wurde, studiert Bernhard Kallert dann hauptsächlich Philosophie in Erlangen, in Stuttgart am Seminar der Christengemeinschaft und in Berlin bei Nicolai Hartmann. Mit stets kritischer Selbstbetrachtung und unerbittlichem Ernst packt Kallert das Erkenntnisproblem als seine drängendste Lebensfrage ganz neu an, ausgerüstet mit den Fähigkeiten, die durch das Handhaben der Erkenntnistheorie Rudolf Steiners aus der Seele hervorwachsen. Dabei verliert er aber nicht den Blick für seine geliebte Erde. Der eigene Leib und die Erde sind ihm Aufgaben zur Wandlung. Die vielen im sportlichen Fünfkampf errungenen Eichenlaubkränze erzählen von den Anforderungen, die er an seinen Leib stellte, und unvergeßlich bleibt es, wie Kallert auf Wanderungen durch die Felder unvermutet einen fremden Bauern bitten konnte, ihm Pferde und Pflug anzuvertrauen. Dann hängte er sich die Zügel über den Nacken, faßte den Pflug fest an, und schon schritt er dahin, hinter sich in schnurgerader Furche die dampfende Erde.

Dieses handfeste Zupacken durch immer neue Wandlungen bis zur höchsten geistigen Aktivität, bis zum »Guldenen Griff« des leibfreien Tätigseins im reinen Denken zu steigern, das war ihm nur die Voraussetzung für das, wovon er selber sagt: »Mich zieht es mit aller Gewalt zu meiner eigentlichen Aufgabe: die Eucharistie in die Erde hineinzutragen.« So war ihm das Denken nie Selbstzweck. Aus Rudolf Steiners Satz »Das Denken der Vielen selbst ist eine Einheit« folgert Kallert: »Also ist die Einheit der Vielen im *Denken* begründet. Also: Ist das Denken das wahre *soziale* Prinzip.« Diese Erkenntnis wollte er hineintragen in seine Zeit, an der er so unaussprechlich zu leiden hatte, weil er sie selber durchschaute als »ein schauerliches Gemengsel von wahren Zeitimpulsen und Teufeleien«. »Es hat heute gar keinen Sinn«, so schreibt er

1941 im Tagebuch, »Ideen in Mitteleuropa einträufeln zu wollen – incognito. Es kann sich nicht um eine stille Beeinflussung des kulturellen Lebens handeln; denn da würden diese Ideen zur Mahlzeit zerstörender Kräfte . . . Aber die neuen Ideen brauchen ihre Atmosphäre der Freiheit. Es muß also der Entschluß gefaßt werden, durchzuführen, was die Freiheit gestattet.« – »Jetzt werde ich mich habilitieren und damit für die letzten sieben bzw. zwölf Jahre rehabilitieren.« Für diesen Entschluß hatte er in Professor Eugen Herrigel den freilassenden und getreuen Lehrer und Helfer. Er schrieb uns zum Tode des Freundes: » . . . Dr. Bernhard Kallert war unter meinen Schülern nicht nur der, der mir für die Zukunft besonders viel zu versprechen schien; er war zugleich einer der reifsten unter ihnen, der durch schwere innere Kämpfe hindurchgegangen war und daher das Philosophieren so unerhört ernst nahm. Daß gerade ihn der Krieg forderte, fühle ich als einen Verlust, der nicht nur seine Angehörigen schwer trifft. Noch bei der letzten Unterredung, die ich mit ihm hatte, kam mir dies zum Bewußtsein: daß ich in ihm einen Menschen getroffen habe, der eines Tages vom Schüler zum Freunde werden würde . . .«

Die vorliegende Arbeit hat Bernhard Kallert im 28. Lebensjahr geschrieben. Er geht darin, wie er im Tagebuch sagt, »von der Frage: Was ist Erkenntnis? weiter zu der folgenden: Wie ist Erkenntnis möglich? Von der Wirklichkeit der Erkenntnis zu den Gründen dieser Wirklichkeit – zur Möglichkeit. – Die Erkenntnis ist möglich, weil sie letztlich Selbst-Erkenntnis des Ich ist bzw. das Mittel vom Weltenwesen zum Ich.« – Den weiteren Weg von der »Philosophie der Freiheit« zur »Theosophie« nachzuzeichnen, schwebte ihm als Habilitationsarbeit unter dem Titel »Das Problem des A-priori« vor. Eine Notiz hierzu lautet: »Das verblüffendste Phänomen ist doch dieses: daß dieses Wesen Mensch in seiner Haut und seiner Welt nicht einfach lebt und stirbt, sondern, daß es fragt. Mit diesem Ur-phänomen des Menschlichen muß die philosophische Arbeit anfangen, ihm muß sie bis in seine letzten Gründe und Verzweigungen nachgehen. Und daraus muß die Lösung der philosophischen Probleme folgen. Je mehr Mensch, desto mehr Inter-esse, desto mehr Fragen. Und je mehr Inter-esse, desto mehr Handlungs-Möglichkeit. Also: Je mehr Fragen – desto mehr Apriori. Je mehr Natur (gewachsene Physis), desto weniger Fragen, desto weniger Erscheinung des Apriori. Je mehr Natur also, desto mehr verdecktes Apriori. In den Erscheinungen ist das Apriori verdeckt. Im Menschen kommt es selbst in *Form der Frage* zur Erscheinung. Und wonach wird schließlich gefragt? Nach dem Apriori der Erscheinungen. Das Apriori fragt durch den Menschen nach sich selbst. Oder: Das Wesen, welches so gestaltet ist, daß das Apriori nach sich selbst fragen kann, heißt gewöhnlich Mensch. Im Menschen hat das Apriori sich selbst so weit hindurchgearbeitet, daß es nach sich selber fragen kann. Mit dieser Stufe hat das Apriori (oder das Absolute) die Möglichkeit seiner Selbsterkenntnis geschaffen. Es kann sich jetzt kennenlernen und – es kann aus dieser Erkenntnis heraus weiter schaffen. Im Menschen erlebt darum das Absolute seine Metamorphose; in ihm geht es gleichsam durch Tod und Auferstehung hindurch.« Dabei «kommt es von einem gewissen Punkt an darauf an, ob man das richtige Wesensverhältnis zu den Genien und Geistwesen hat, welche die Träger dieser Wahrheiten und Sphären sind, in die man auf dem Wege kommen muß. Das Erkenntnisproblem wird da etwas ganz anderes. Es fragt sich da nicht mehr, ob man ›gescheit‹ genug ist für eine Erkenntnis, sondern ob man opferfähig genug ist. Höhere Erkenntnis ist eine Kunst des richtigen Opfers. – Und das Opfer besteht wohl in der Bereitschaft, nicht nur zu erkennen, sondern das Erkannte in sich hereinzulassen, sich durch es verwandeln zu lassen. Das Opfer wäre also die Bereitschaft zur Verwandlung, zum Verwandeltwerden.« Zu solchem Opfer war Bernhard Kallert bereit. Er strebte darnach, »mit der höheren Organisation zu musizieren«! »Allerdings«, so schreibt er in einem Brief an seine Frau, »ob der höhere Ton, die sublime Harmonie noch innerhalb des Leibes und dieses speziellen Leibes zu hören und zu gestalten sein wird, das ist eine Frage, die dem Karma frei zurückzugeben in diesen Tagen meine Aufgabe ist; – denn das will natürlich auch *getan* sein. Meine besondere Aufgabe ist vielleicht nur noch: zusammenzufassen, zu überblicken, um ein Ergebnis mit ›heim‹ – zu bringen.« Seine irdische Heimat erlebte Bernhard Kallert als »den Ort auf der Erde, der bestimmend für unser Inneres ist«. Deshalb ist es zeichenhaft für sein Erdenleben, daß seine Leibeshülle an dem Orte seiner Geburt der Erde übergeben wurde. Seine Geisteskraft wirkt in anderen Bereichen weiter. Von da aus wird sie eine Hilfe für alle, die im »Priesterdienst an der Flamme des höheren Ich« für die Heilung von Erde und Menschheit wirken wollen.

Bremen, Ostern 1960 Wilhelm Hoerner

Schriftenverzeichnis

Hartmann Ed. v., Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte. 2. Aufl. Leipzig 1914.
Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. 2. Aufl. Berlin 1875.

Hartmann Nic., Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Leipzig 1925.
Zum Problem der Realitätsgegebenheit. Philosophische Vorträge, veröffentlicht von der Kantgesellschaft Bd. 32, Berlin 1931.
Zur Grundlegung der Ontologie. Berlin und Leipzig 1935.

Hartmann O. J., Der Mensch im Abgrunde seiner Freiheit. Prolegomena zu einer Philosophie der christlichen Existenz, Frankfurt a. M. 1932.

Husemann Fr.; Das Bild des Menschen als Grundlage der Heilkunst. I. Bd.: Zur Anatomie und Physiologie, 4. Aufl. Stuttgart 1967.

Husserl Edm., Logische Untersuchungen. 2. Teil: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Halle 1901.

Rickert Heinr., Der Gegenstand der Erkenntnis. 6. Aufl. Tübingen 1928.
Das Eine, die Einheit und die Eins. 2. Aufl. (Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, Bd. 1) Tübingen 1924.

Stein W. J., Die moderne naturwissenschaftliche Vorstellungsart und die Weltanschauung Goethes, wie sie Rudolf Steiner vertritt. Inaugural-Dissertation. Stuttgart 1921.

Steiner Rudolf, Grundlinien einer Erkenntnistheorie der Goetheschen Weltanschauung, mit besonderer Rücksicht auf Schiller. 6. Auflage Dornach 1960.
Wahrheit und Wissenschaft. Vorspiel einer Philosophie der Freiheit. 4. Aufl. Dornach 1958 (als Inaugural-Dissertation: Die Grundfrage der Erkenntnistheorie, mit besonderer Rücksicht auf Fichtes Wissenschaftslehre. Prolegomena zu einer Verständigung des philosophierenden Bewußtseins mit sich selbst. Rostock 1893).
Beide Titel zusammen als Taschenbuchausgabe, Stuttgart 1961.

Steiner Rudolf, Die Philosophie der Freiheit. Grundzüge einer modernen Weltanschauung. 12. Aufl. Dornach 1962. (Taschenbuchausgabe Stuttgart 1967.)
Goethes naturwissenschaftliche Schriften. (Sonderdruck aus Goeth. naturw. Schr. in Kürschners Deutscher Nationalliteratur, hrsg. v. R. St.) Sonderausgabe sämtlicher Einleitungen Steiners, Stuttgart 1962 (Taschenbuchausgabe).
Goethes Weltanschauung. 5. Aufl. Dornach 1960.
Die Rätsel der Philosophie, in ihrer Geschichte als Umriß dargestellt. 8. Aufl. Dornach 1968.
Die Mystik im Aufgange des neuzeitlichen Geisteslebens und ihr Verhältnis zur modernen Weltanschauung. 5. Aufl. Dornach 1960.
Theosophie, Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung. 28. Aufl. Dornach 1961. (Taschenbuchausgabe Stuttgart 1962.)
Vom Menschenrätsel. Ausgesprochenes und Unausgesprochenes im Denken, Schauen, Sinnen einer Reihe deutscher und österreichischer Persönlichkeiten. 4. Aufl. Dornach 1957.
Praktische Ausbildung des Denkens. Vortrag gehalten in Karlsruhe am 18. 1. 1909. 2. Aufl. Freiburg 1958.
Grenzen der Naturerkenntnis. Acht Vorträge hrsg. durch G. Wachsmuth. 2. Aufl. Stuttgart 1948.
Mein Lebensgang. Hrsg. v. Marie Steiner. 2. Aufl. Dornach 1962. (Taschenbuchausgabe Stuttgart 1967.)
Philosophie und Anthroposophie. 4. Aufl. Düsseldorf 1948.

Stockmeyer E. A. K., Vom Gedankenkampf um die Wirklichkeit. Stuttgart 1921.

Volkelt Joh., Imm. Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Leipzig 1879.
Erfahrung und Denken. Hamburg und Leipzig 1886.
Die Quellen der menschlichen Gewißheit. München 1906.

Wentscher M., Einführung in die Philosophie. 6. Aufl. Berlin und Leipzig 1920.

Die angeführten »klassischen« philosophischen Schriften sind hier nicht besonders vermerkt. Von *Goethe* kommen die Aufsätze »Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen« in Betracht.